مكتبة
٣٦١

لوك فيري

ترجمة:
أيمن عبد الهادي

مُفَارَقَات السَّعَادَة

سَبْع طرائِق تجعلك سعيداً



لوك فيري

مفارقات السعادة

سبع طرائق تجعلك سعيدًا

مكتبة | 361

الكتاب: مفارقات السعادة، سبع طرائق تجعلك سعيدًا (رواية)
تأليف: لوك فيري
ترجمة: أيمن عبد الهادي
عدد الصفحات: 208 صفحة
الترقيم الدولي: 5 - 029 - 472 - 614 - 978
الطبعة الأولى: 2018
هذه ترجمة مرخصة لكتاب
7 FACONS D'ETRE HEUREUX
Ou Les Paradoxes Du Bonheur De Luc Ferry

الناشر
دار التنوير للطباعة والنشر

لوك فيري

مفارقات السعادة

سبع طرائق تجعلك سعيدًا

ترجمة
أيمن عبد الهادي

مكتبة | 361



إلى مامو،

الذي يعلم مُسبقًا هذا كلّه...

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Programmes d'aide à la publication e l'Institut français français /ministère français des affaires étrangères et du développement international

«ثمَّةَ ثلاثة شروط لتصبح سعيدًا: أنْ تكون غبيًّا وأنانيًّا وبصحة جيّدة، لكن إذا فقدت الصفة الأولى، سيضيع منك كلّ شيء».

فلوبير، رسالة إلى لويز كوليه

13 أغسطس 1846

«لو أرادت العناية الإلهيّة لنا السعادة لما منحتنا الذكاء».

كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

تمهيد

المواد اللازمة لكتابة تاريخ موجز للسعادة

يشهد الغرب اليوم تضخّمًا حقيقيًّا يخصّ تناوُل فكرة السعادة، وانتشارًا غير مسبوق لمؤلَّفات تزعم لنفسها الصبغة الفلسفيّة وتستند إلى الحِكمة القديمة، من البوذيّة والطاويّة إلى الرواقيّة، وتتبهرج في هذا السياق باستعارات خاصّة بنظريّات التنمية البشريّة القادمة من الولايات المتحدة الأمريكيّة، وبموضة العمل على تطوير الشخصيّة من خلال التدريب، وبعلم النفس المُسمَّى «إيجابيًّا». وتَعِدُنا، عبر أشكال تتفاوت في درجة جاذبيتها، بتحقيق الحياة المريحة والوصول إلى حالة من الصفاء وبلوغ السعادة عند استخدامنا بعض الطرائق الروحانيّة، والتمارين الخاصة بالحِكمة العمليّة على المستويين البدني والذهني. يوجد، من بين كلِّ هذه المؤلّفات، بعض الكتب الجيّدة التي وضعها مؤلِّفون مهَرة لجلب حالة ما من الراحة للمكروبين ولمَن يشعرون بالمعاناة. وإنّه لأمر مفهوم أنْ يصادفهم النجاح الكبير. لكن على أيٍّ نحو يمكننا التفكير في ذلك؟ هل يتعلق الأمر بظاهرة جديدة وواعدة أو بالأحرى بتفعيل الحنين للماضي من جديد من

خلال مذاهب قديمة تهدف إلى معالجة أوجه القصور - الفعلي أو المفترض - لعالَم حديث نعتبره عن طيب خاطر ماديًا ومُحبطًا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، أقترح عليكم البدء في تأمّلاتنا الفكريّة بتقديم تاريخ موجز للسعادة، وهو مدخلٍ تاريخي وفلسفي يقودنا، من الآن، إلى قناعة أساسيّة مفادها أنَّ فكرة السعادة ذاتها هي جدليّة تتعارض فيها الآراء، هي موضوع لـ«تناقض» يضع معًا جذريًّا أطروحتين في موضع المواجهة.

تعدّ السعادة في نظر البعض الهدف من الحياة البشريّة وكذلك الحيوانيّة، ويرى هؤلاء أنَّ السعي إلى بلوغها هو الحِكمة القصوى، فنحن جميعًا نبحث عن السعادة فقط، «حتى أولئك الذين يُقدِمون على الانتحار» كما قال باسكال، إضافةً إلى ذلك، فإنَّ هذا «الخير الأعظم» يمكن للجميع تحقيقه، شريطة قيامهم بالتمارين الذهنية الملائمة. وعلى العكس من ذلك، تذهب الأطروحة المضادّة إلى القول بأنّ سعينا جميعًا وبجنون لتحقيق السعادة هو أمر بديهي، لكن ليس هذا السعي إلّا محض وهم وأمر مُغرٍ وخادع. فالسعادة ليست بعيدة المَنال بالنسبة للبشر فقط بسبب طبيعتهم الفانية، لكن رغباتنا ذاتها هي متناقضة ومتغيِّرة أيضًا، فمن المستحيل - في كل الأحوال - الاتفاق على تعريفها بطريقة مرضية دائمًا. نحن ندرك بوضوح ما يجعلنا تعساء، لكن يصعب علينا تحديدًا معرفة ما يسعدنا بالدرجة نفسها من الوضوح. عرفنا قَطْعًا في حياتنا أوقاتًا من الفرح وفترات من السَّكينة، ويمكن، كما سنرى فيما بعد، أنْ نسعى إلى مثل هذه الأوقات، لكنَّ الوعد بتحقيق سعادة دائمة من خلال مجهود يبذله الإنسان وحده بفضل تمارين روحية تتمركز حول ذاته، يكاد يكون نوعًا من الضلال الفكري.

سيتوجَّب علينا أنْ نفحص جديًّا بأكبر قَدْر ممكن من الموضوعيّة الحُجَج التي يقدّمها البعض والبعض الآخر؛ كي نصل إلى الموضوعية المنشودة، وسأبدأ في الكشف عن خطتي للقيام بذلك: سأميل بوضوح في تلك المسألة، من دون اتهام فلاسفة السعادة بالخداع، نحو الأطروحة المضادّة، أكثر ممّا سأفعل تجاه الأطروحة الأساسيّة، وسأطوّر خلال الفصول المقبلة - ما دام الأمر استدعى ذلك استنادًا إلى حُجَّة أصيلة - فكرة تقول: إنَّ كلَّ ما من شأنه أنْ يجعلنا سعداء، من حب وإعجاب وحرية ومعرفة ورحابة فكر وعمل وعناصر أخرى سنتحدث عنها، من شأنه أنْ يجعلنا أكثر تعاسة كذلك. ولنبدأ بهذا المَثل البديهي: ليس ثمَّة شيء أكثر إثارة للحماسة من الحب، وفي الوقت نفسه ما من شيء يدفع لليأس أكثر من حالة الحزن التي تحدث عند فقدان مَن نحب. وهكذا يبدو لي أنَّ الشرط الإنساني نفسه هو ما يكرِّس جوهريًّا فكرة السعادة بوصفها فكرة هشَّة جدًّا، وهذا سبب إضافي للتفكير فيها من هذا المنظور والسعي إلى التعامل معها على نحو أكثر وضوحًا حتى لا ننخدع بالإيديولوجيات المُضلِّلة التي تقدّم وعودًا سهلة لكن خطيرة، لأنَّها - وعلى عكس ما تدّعي - لا تساعد على التقدّم. كما تؤكّد نتائج عدد من البحوث الميدانيّة - سأعرضها لاحقًا - أنّه بسبب السعي الزائد لتحقيق السعادة نتعرّض لخطر الإصابة بخيبة الأمل والإحباط، وسيكون الوعد المُذهل بالشعور بالغِبطة محفوفًا بتهديد التحوّل إلى طغيان ما أسماه باسكال بروكنر Pascal Bruckner بطريقة مُعبِّرة «النشوة الدائمة»[1].

---

(1) انظر كتاب باسكال بروكنر الممتاز والمُحفِّز: «L'Euphorie perpétuelle, Paris, Grasset, 2000.» (المؤلف)

ولكن دعونا لا نستبق الأمور ولنبدأ الآن بهذا الموجز التاريخي الفلسفي الذي يبدو لي أكثر أهميَّة من كونه يتعلّق بحكاية أخّاذة؛ لأنّه سيمنحنا معرفة أكثر دقّة بالموضوع الذي نقصده حين نستدعي فكرة السعادة.

عن اللذة والمعاناة والسعادة

في أغلب تعاليم الحِكمة عند الإبيقوريين كما عند الرواقيين على سبيل المثال، وأيضًا عند أرسطو، وفي اليهودية والبوذية والطاوية تشغل فكرة السعادة مكانًا مركزيًا عند التفكير في معنى الوجود. ولم يتغيّر هذا الوضع إلّا مع ظهور المسيحية ولا سيّما في نسختها الكاثوليكية حين صارت السعادة الدنيوية على الأرض، وليست في السماء، أقل أهمية بكثير، حتى لا نقول إنها أصبحت فكرة مشكوكًا فيها. تظل السعادة من دون شك هي الهدف من الوجود الإنساني وتظل «الخير الأسمى» كذلك، فنحن جميعًا ننشد «الحياة السعيدة»، لو استعرنا عنوان إحدى مقالات القديس أوغسطينوس، لكن تتحق هذه السعادة، حسب هذا التصور، في الحياة الآخرة في الأساس، أو على الأقل في الارتباط بتلك الحياة. لا تفتح السعادة في اللحظة الحاضرة على أرض البشر الفانين طريقًا نحو مملكة السماء، ولكن الآلام الملازمة لوجودنا الأرضي هي ما تمنحنا فرصة الاستعداد لمثل هذه السعادة، فرصة أن نجد سبيلنا للخلاص.

لاهوت المعاناة المسيحي: بوسع الدين وحده إسعادنا بما يؤسسه من علاقة جديدة مع الحياة الآخرة.

صاغت الكنيسة في هذا السياق الفكري على مدار قرون لاهوتًا

للمعاناة، فلسفة حقيقية للألم تُبرز فضائل البؤس التي يُفترض أنْ تحقّق الخلاص، وهو المذهب الأُحادي الذي لا يزال يعتمده كتاب التعليم المسيحي الرسمي للفاتيكان إلى اليوم بصرامة شديدة جدًّا. ونتيجة لذلك ثمّة مقاطع على سبيل المثال يخصصها الكتاب للفوائد المحتملة للمرض بوصفه طريقًا نحو الخلاص، ومن هنا أيضًا جاء رفضها المُمنهج للقتل الرحيم الذي من شأنه أن يختصر على المريض المُحتضر معاناته. لا بدَّ أن نقرأ بعناية الصفحات التي يخصّصها هذا الكتاب الكنسي لهذه الموضوعات، وأذكر هنا أنّه ليس كتابًا للإرشادات أو دليلًا موجّهًا للأطفال لكنّه نص مرجعي فعلي في ما يخص العقيدة المسيحيّة.

نقرأ فيه على سبيل المثال ما يُعلن عن الكثير بشأن لاهوت المعاناة:

«قد يقود المرض إلى الجزع والانطواء على الذات، وأحيانًا إلى القنوط والثورة على الله، وقد يجعل المرض الإنسان أكثر نضجًا، ويساعده على تمييز ما ليس جوهريًّا في حياته ليوجهه إلى الأساسي فيها. وكثيرًا ما يحدث أن يُفضي المرض إلى البحث عن الله والعودة إليه.»(1)

في مثل هذه الظروف، ما الذي يساويه قضاء بعض الأيام أو حتى بعض الشهور في معاناة الألم مقابل إمكانية الدخول في الفرح اللانهائي في حياة يكون النور الأبدي هو مسرحها؟ سيكون ضربًا

(1) Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus – Mame, 1998, paragraphe 1501.

من الجنون أن نختصر معاناة المُحتضر في حين تكون تلك فرصته لفهم معنى وجوده ولاقتسام آلام المسيح، والاتحاد معها، كما يُشير إلى ذلك أيضًا مقطع آخر من كتاب التعليم المسيحي نفسه:

«منح المسيح عبر آلامه وموته مصلوبًا، معنى جديدًا للمعاناة: بوسعها الآن أن تجعلنا نتمثّله ونتّحد مع ألمه المُخلِّص... وهكذا، تعلّم القديس بولس من الرَّب أنْ «حسبك نعمتي لأنّ في الضعف يبدو كمال قدرتي» (2 كو 12،9) وأن احتمال الآلام قد يعني أني «أتم في جسدي ما ينقص من آلام المسيح في سبيل جسده الذي هو الكنيسة» (كول 24،1).

وكمثال على ذلك يأتي ليدعم هذا المديح للبؤس بأشكاله كافة ما حدث للشاب الثري الذي سأل يسوع يومًا عمّا يجب أن يفعله ليدخل ملكوت السماء، وبحكمة الحاخام - كانت تلك صفته الفعلية - أجاب يسوع أن عليه احترام القانون، الوصايا العشر. وثار الشاب قليلًا: هو قطعًا يحترم القانون لأنه يهودي، وهذا أمر بديهي! لكنه يريد أن يفعل ما هو أكثر. في هذه الأحوال، طلب منه الحاخام الناصري بيع ممتلكاته وتوزيع أموالها على الفقراء. حينها ذهب الشاب حزينًا للغاية وهو يبكي لأنّه يشعر أنّه لن يستطيع التخلي عن ممتلكاته، ويستدير يسوع نحو تلاميذه ويقدم رسالته الشهيرة: «إن مرور جَمَل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله»، وأوضح أنّ المقصود من الصورة هنا التي نفهمها بشكل خطأ تمامًا، ليس ثقب الإبرة بالفعل ولكن باب المدينة الذي كان على الجِمال أن تنخّ لتمر منه.

وهكذا نرى أنّ البؤس في النهاية - هو بالأحرى - تذكرة

دخول إلى الخلاص والنعمة، حاجز يتعيّن تخطّيه. بالتالي، وحده المنظور الديني الذي يرى أنّ ثمة حياة آخرة ووجودًا خارج هذا العالَم الأرضي، يمكن أن يكون، هو دون غيره، في مستوى السؤال المطروح حول البحث عن السعادة. فللتغلّب على ابتلاءات الحياة، وللتغلب باستمرار على الخوف والآلام التي يمكن أن تصيبنا في أيّ لحظة بطريقة عشوائية وبلا تبصّر، وبشكل ظالم وغير مبال، لا بدَّ من التطلّع إلى حياة أخرى وَفْق الصيغة المسيحية الشهيرة: «لا بدَّ من إماتة الموت». هذا الاعتبار فقط هو الذي يسمح للبشر بالحب من دون خشية ومن دون تقييد، ومن دون التفكير دومًا في الانفصال المحتوم والمؤلم الذي ينتظرنا جميعًا. لأجل أنْ ننجح في أنْ نكون سعداء بالرغم من الموت، ليس موتنا فحسب لكن موت مَن نحب ربما، لا بدَّ إذن، أن تجتمع أربعة شروط، وتتحقق معًا كما بيّن ذلك الفيلسوف المسيحي دوني مورو Denis Moreau بامتياز في كتابه البديع «طرق الخلاص» Les Voies du salut وهي: «ألّا يكون الموت هو النهاية، وأنْ تستمر الهوية الشخصيّة بعد الوفاة، وأنْ يكون ثمّة اختلاف بين هيئتنا التي نحن عليها الآن وبين الشكل الذي سنكون عليه بعد الموت، وأنْ يكون من المأمول أنْ تستمر حياتنا الأخرى بعد الموت في ظلّ ظروف سعيدة نسبيًّا بل سعيدة جدًا»[1].

بكلام آخر، لن نشعر بالطمأنينة ولا بالسكينة، ولن نبقى سعداء، إلّا إذا اعتقدنا أنَّ ثمّة حياة أخرى ستبدأ بعد اختفائنا عن الدنيا،

(1) Denis Moreau, Les Voies du salut, Paris, Bayard, 2010, p. 181.
وأنا هنا أعتمد حُجته وأراها ممتازة في هذا النوع من الكتابة في المجال الديني. (المؤلف)

ووجودًا نلتقي فيه ثانية بأحبائنا، وسنكون على حالتنا التي عرفناها من قبل أشخاصًا حقيقيين روحًا وجسدًا. ولا بدّ قطعًا أن تختلف هذه الحياة الجديدة عن تلك القديمة، لكن يتعيّن - بشكل خاص - أنْ تكون حياة سعيدة، أسعد بكثير جدًّا لأنّها لن تعرف الموت، وسيكون للحب والحقيقة الهيمنة الكاملة. وهذه الحالة تحديدًا هي التي وعد بها المسيح أولئك الذين قبلوا اتّباعه. ومن البديهي أنَّ هذا الوعي بالقيامة الشخصية، بالجسد وبالروح، سيقلب بشكل فعلي موقف المسيحي من الوجود، ليس الوجود الأخروي لكن وجوده الحالي هنا والآن: «إنَّ وجود المؤمن وجودٌ موسوم بالإيمان بقيامة المسيح، وبأمل قيامته هو شخصيًّا، وإذا أخذنا هذا الإيمان جديًّا، فهما ليسا أمرين بوسعنا المقارنة بينهما وبين أفكار أخرى، كنوع من المواساة والتعزية، لكنهما يحددان الوجود بأسره للمسيحي، ويضعانه في علاقة خاصة مع العالَم بحيث تُعدل من وجوده فيه»[1].

تشير هذه الأقوال، وَفق ما أرى، إلى التأثير الكبير الذي تحمله الرسالة المسيحية، وتشير في الوقت نفسه أيضًا إلى ما تعبّر عنه من ضعف في ما يتعلّق بالسعادة في الحياة الآخرة. فلو كانت ضروب المعاناة في الدنيا لا أهمية لها، أو على الأقل ذات أهمية ثانوية بالنظر إلى الوعد بحياة أبدية، ولو كان المهم في النهاية هو موت الموت، تتطلب السعادة المسيحية بُعدًا يجعلها بالضرورة ضعيفة التأثير عند غير المؤمن: لأجل أن يكون بوسع «البشارة» (باللاتينية eu - anggelia - وبالفرنسية «év - angile»: الإنجيل)، الخاصة ببعث

(1) Rudolf Bultmann, cité par Denis Moreau, ibid., p. 295.

الأشخاص وقيامتهم، جسدًا وروحًا، أن تغمرنا ليس بالسكينة فقط، ولكن أيضًا لكي تجعل العالم مغتبطًا بالفعل في لحظته الحاضرة، ولكي تسمح لنا بالوصول إلى حالة من الصفاء بل إلى شكل من السعادة الدنيوية لا بدَّ من الاعتقاد بذلك والإيمان به أولًا.

الفكرة الجمهورية وعلمنة المسيحية: تثمين الكد في العمل المُضاد للتصوّر الأرستقراطي

الانتقال من الأخلاق الكاثوليكية إلى الأخلاق الجمهورية هو ما سيميّز المرحلة الحديثة، وهو تحوّل سيستمرّ بالرغم من الانقطاعات التي ترتبط بداهة ببزوغ العالم العلماني، وسيتأثّر بمجموعة من الأمثال والحِكم الواردة في الإنجيل التي تُثمّن بذل الجهد، وتربط بين مفهوم الجدارة والاستحقاق ومفهوم العمل، كما تربط بين العمل ومشقة إنجازه أيضًا، كما يشير إلى ذلك اشتقاق الكلمة نفسها: tripalium (أداة ذات ثلاثة قوائم تستخدم في التعذيب). وسيكتفي المذهب الجمهوري لأسباب عديدة وبعيدًا عن الجدل السطحي المعارض للكهنوت بعلمنة الرسالة المسيحية في ما يخصّ السعادة دون أنْ يغيّر مضمونها فعليًّا، وهكذا سيعتبر المعاناة فضيلة أيضًا، فلو لم تكن معاناة المرض، فعلى الأقل المعاناة التي يسببها العمل، أو الدراسة أو الأنشطة الرياضية أو أي شكل من الأشكال التي «تفوق طاقة النفس»، مثل الولادة التي نعلم أنّها ظلّت لفترة طويلة جدًّا لا تتمّ في فرنسا إلّا مصحوبة بالألم. وكنتُ قد عالجت هذه الموضوعات في مؤلَّفات أُخرى خصوصًا في كتاب «ثورة

الحبّ» Révolution de l'amour[1] لذلك لن أتوقّف عندها مطوّلاً إلاّ للتذكير أنّ هذا الانتقال من الكاثوليكية إلى الجمهورية لم ينتهِ - كما نظن - ولا يزال مستمرًا خصوصًا في ما يتعلّق بمسألة السعادة التي أُقصيت أخيرًا لتكون في موضع ثانوي تمامًا.

وكي نفهم ذلك جيدًا، اسمحوا لي أنْ أذكّركم سريعًا بمعنى مَثَل الوَزَنات la parabole des talents وبما فعله الجمهوريون أيضًا لأجل عَلمَنته حين جعلوا السعادة عنصرًا لا يرتبط جوهريًا بالأخلاق.

يحكي مَثَل الوَزَنات قصة سيد سلَّم وهو يستعد للسفر ثلاثة مقادير مختلفة من النقود لثلاثة من عبيده: خمسة تالونات talents للأول، واثنين للثاني وواحدًا للثالث، وتطلق كلمة talent (باليونانية talenta) على قطع نقدية مرتفعة القيمة لكنّها ترمز أيضًا إلى الهِبات الطبيعية التي وُلدنا بها، وحين عاد هذا السيد طلب منهم المحاسبة. الأول أرجع له عشرة تالونات، والثاني أربعة والثالث ولخوفه كان قد دفن القطعة النقدية ليحافظ عليها فلم يستثمرها، فما كان من سيّده إلّا أنْ طرده وهو يسبّه بينما شكر بكلمات متماثلة الخادمين الأولين: «أنت خادم جيد، فلتفرح كما يفرح سيدك». ماذا يعني ذلك المثل؟ يعني أولًا وقبل كل شيء أنّ كرامة الكائن، بخلاف ما تدّعيه الأخلاق الأرستقراطيّة التي تهيمن على العالَم اليوناني، لا تتوقّف على ما يحوزه من هِبات طبيعيّة تلقّاها عند ولادته لكنّها تتوقّف على ما يفعله، ولا تتوقف على طبيعته وما حازه من قدرات، لكن على حريته وعمله، أي بغض النظر عمّا يمتلكه بالفعل من تلك الهِبات

(1) Luc Ferry, La Révolution de l'amour, Paris, Plon, 2010.

التي امتلكها منذ بداية وجوده. مفهوم أنّ ثمة اختلافات طبيعيّة بين البشر، وسيكون من العبث إنكار ذلك. لن يكون بوسعنا فعل شيء إزاء هذه الحقيقة، يوجد بالفعل مَن هم أكثر قوّة وأكثر جمالًا بل أكثر ذكاء من الآخرين. إنّ هذا أمر واقع كحال الخادم الأول الذي كان بحوزته خمس وَزَنات (أي تالونات)، بينما كان نصيب الخادم الثاني وزنتين فقط. لكن ما جدوى ذلك؟ ما معنى ذلك على المستوى الأخلاقي؟ الجواب المسيحي: لا جدوى تُذكر! لأن المهم هو ما يفعله كل واحد بما يمتلكه. العمل حتى لو كان شاقًّا للغاية، هو ما يُضفي قيمة للإنسان وليس ما يتمتع به من هِبات طبيعية. ويكون لمثل هذا الاقتراح، في كون تسيطر عليه بشكل كامل الأخلاق الأرستقراطية، وقع زلزال معتبَر، ثورة سيعبر عنها المذهب الجمهوري الحديث كما سنرى بطريقة واضحة في هذا الميثاق الأساسي للأخلاق الجمهورية عند كانط الذي سيلهم بشكل كبير الثوريين الفرنسيين حتى زمن الجمهورية الثالثة.

ولأسباب وجدنا أنه قد تم التعبير عنها بوضوح، لكن بطريقة غاية في العمق في السطور الأولى من **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لكانط، سيستحيل علينا تقريبًا التفكير في الهبات والمواهب الطبيعية بوصفها تحمل في ذاتها قيمة أخلاقيّة ما، كما لو أنّ حقيقة كونك ذكيًا، أو ضخمًا، أو قويًا، أو جميلًا، أو ماهرًا في ما يخص النشاطات الجسديّة أو حتى الذهنية تمثّل في حد ذاتها فضيلة، بغضّ النظر عن قدرة هذه الصفات على إغوائنا أحيانًا على مستوى لا يرتبط بالأخلاق، مثل الأنشطة الرياضية والعلوم والفنون على سبيل المثال. بالنسبة لنا، نحن الجمهوريين المحدثين بموقفنا النقدي

من الأخلاق الأرستقراطية، لا علاقة لهذا الإغواء بالأخلاق لأنّه يرتبط بمجالات أخرى. حجة كانط هنا، التي تشغل بعض السطور فقط، تعبِّر فعلًا عن قطيعة حقيقية مع أفكار العالم الأرستقراطي: من البديهي أنّ القوة والذكاء والجمال صفات محايدة، فهي ليست جيدة ولا سيئة في ذاتها، لأنّ كل واحد يقرّ، لو أعمل تفكيره لحظة، أنّ بوسع الجميع استخدامها في فعل الخير أو إتيان الشر! يقول المثل اللاتيني «أسوأ أنواع الفساد فساد خيار الناسCorruptio pessimi optima» إذن ليست الصفات الطبيعية للإنسان ما يُمثّل الفضيلة، لكن ترتبط الفضيلة بما نصنعه نحن بهذه الصفات، بالحرية والعمل، أو كما قال كانط عن حقّ في النص الذي سنشرع في ذكره بـ«الإرادة الخيِّرة». ولهذا السبب وحده توصف هذه الإرادة بأنّها «خيِّرة»[1].

(1) أترجم فيما يلي السطور الأولى من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» التي تعبّر بامتياز عن هذه الفكرة المضادة للأخلاق الأرستقراطية: «بشكل عام لا يوجد شيء في هذا العالم أو خارجه يمكن اعتباره خيرًا على وجه الإطلاق ومن دون قيد إلّا شيء واحد هو الإرادة الخيِّرة. الذكاء والدَّهَاء ومَلَكة الحكم وغير ذلك من مواهب العقل مهما كان مسمّاها، والشجاعة كذلك، والقدرة على اتّخاذ القرار والإصرار على الهدف هي من دون شكّ صفات، جيّدة ومنشودة من وجوه كثيرة باعتبارها هبات طبيعية. بيدَ أنّ هذه الصفات قد تتحوّل لأن تكون مذمومة وسيئة إلى أقصى درجة إذا لم يكن خُلْق صاحب هذه الهبات الطبيعيّة خيّرًا. وينطبق الأمر نفسه على هبات النفوذ والثراء والشرف ولا سيمّا الصحة، وكل ما من شأنه ان يحقّق رفاهية ورضا الإنسان ويولّد ما يعرف بالسعادة الناجمة عن الثقة بالنفس، وقد تستحيل هذه الثقة في كثير من الأحيان استكبارًا وغرورًا لو غابت الإرادة الخيّرة التي تصلح من أثرها في النفس وتوجّهها وتوجه الأفعال نحو غايات عامة – من دون الإشارة إلى أنّ أي شاهد غير متحيّز يُعمِل عقله لن يرضيه بأيّ حال رؤية كائن يرفل في كلّ ضروب النجاح في ظلّ غياب أيّ إرادة خيّرة كانت. وهكذا تبدو الإرادة الخيّرة شرطًا لا غنى عنه لسعادتنا.
=

تقدير العمل وبخس قيمة السعادة

أحدث التقدير الكاثوليكي/ الجمهوري للجهد والاستحقاق الناتج عن المشقّة في العمل - أوضحنا كيف أنّ اشتقاق كلمة «مشقّة» يؤكّد حقيقة ندرة أنْ تمثّل مصدرًا للسعادة عند الجميع - قطيعة كاملة مع الرؤى الأخلاقية الأرستقراطية للعالم التي تنشد اللذة (أي الموجّهة نحو تحقيق السعادة)، والتي وسمت الفكر القديم أيضًا. ففي العالم اليوناني، الأرستقراطي بامتياز، كان هذا الشقاء المرتبط بالعمل مُقدّرًا على العبيد فقط كما بينت حنة أرندت Hannah Arendt في نص جدير أن يُذكر هنا: مكتبة

«رأى القدماء أنّه من الضروري امتلاك العبيد بسبب الطبيعة العبوديّة لكل الأشغال التي ترتبط بتدبير حاجات الحياة. ولأجل هذه الدوافع تمّ تبرير العبوديّة والدفاع عنها. أنْ نعمل يعني أن نكون عبيدًا إذا اقتضت الضرورة، وهذه العبودية كانت ملازمة لشروط الحياة البشرية؛ لأنّ البشر بوصفهم خاضعين لضرورات الحياة، لم يكن بوسعهم التحرّر إلّا بالسيطرة على مَن يخضعونهم بالقوّة لمقتضيات

= قطعًا ثمّة بعض من هذه الصفات تتميّز بوجود مثل هذه الإرادة الخيِّرة وتيسّر أيّما تيسير مهمّتها. لكن هذه الصفات لا تحتوي في ذاتها أيّ قيمة جوهريّة مُطلقة بل يلزمها دائمًا وجود إرادة أخرى خيّرة ممّا يحد من تقديرنا لها المبالغ فيه، فلا نعتبرها صفات مُطْلقة في خيريّتها. فالاعتدال في العواطف والأهواء، والتحكّم في النفس، وحُسن التفكير ليست صفات خيرة من نواح عديدة فقط، لكن يبدو أنّها تشكل جزءًا من جوهر الإنسان ذاته. مع ذلك - حتى لو كان الأقدمون قد منحوها قيمة جوهريّة - يلزم هذه الصفات الكثير كي نعتبرها خيّرة من دون تحفّظ. لأنه يمكن أنْ تصبح في ظلّ غياب مبادئ الإرادة الخيّرة بالغة الشرّ: فدم الشقي البارد لا يجعله أشدّ خطورة فقط، لكنّه يزيد من ازدرائنا له أكثر ممّا كنّا سنحكم عليه لو لم يتّصف بذلك... (المؤلّف)

الضرورة. كان انحطاط العبد قَدَرًا، وهو قَدَر أسوأ من الموت، لأنّه يتسبّب في تحويل الإنسان إلى كائن أقرب إلى الحيوانات الأليفة. إنَّ مؤسّسة العبوديّة في العصر القديم، في بدايته على الأقل، لم تكن وسيلة للحصول على يد عاملة رخيصة الثمن ولا طريقة للاستغلال لتحقيق أرباح، لكن محاولة لإقصاء العمل من شروط حياة الإنسان. فما كان يتقاسمه البشر مع الحيوانات الأخرى لا يمكن اعتباره من العالم الإنساني... فالحيوان العامل ليس في الواقع إلّا صنفًا واحدًا، ربّما كان هو الأسمى، بين أصناف الحيوانات التي تعمر الأرض»(1).

---

(1) Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann – Lévy, coll. «Pocket», 2002, p. 127.

– قدّم هزيود Hésiode في قصيدته «الأعمال والأيام» Les Travaux et les jours بالتأكيد – مدحًا حقيقيًا للعمل ربّما يكون له وقع المفاجأة في عالم أرستقراطي. وهو يميّز منذ بداية القصيدة بين نوعين من الحروب، الحرب الأولى تُثير الرعب وهي حرب الأسلحة التي تجلب الموت، والحرب الأخرى ذات فائدة، وهي حرب يخوضها العمال فيتنافسون فيما بينهم بشرف لكسب معيشتهم من دون جَور. بوسعنا الاعتقاد عبر وجهة نظر جمهورية وحديثة كم هو مؤثّر مدح العمل... ومع ذلك فهو يبدو في القصيدة كأنّه لعنة! لأنّه في فترة العصر الذهبي حين كان البشر لا يزالون قريبين من الآلهة وحين كانوا يعيشون من دون هم يصيبهم، فلم يكن أيّ واحد منهم بحاجة إلى العمل. فكما ورد في الأسطورة التوراتية فيما بعد، كانت الأرض الخيّرة تزوّد الجميع باحتياجاتهم دون أي حاجة إلى إنهاك أنفسهم في زراعة الأراضي. وكي يعاقب البشر على جرائمهم التي اقترفها نيابة عنهم بروميثوس Prométhée قرّر زيوس Zeus أنْ يدفن في أعماق الأرض البذور التي ستخرج الحبوب والخضروات والفاكهة، وليس لهذا الفعل إلّا معنى واحد وغاية وحيدة: إجبار البشر على كسب معيشتهم بعرق جبينهم، بالكد والمعاناة «عاش جنس البشر فيما سبق على الأرض بعيدًا عن الشقاء وبمعزل عنه، وعن التعب المُضني، والأمراض المؤلمة التي تحمل الموت للبشر... تنتج الأرض الخصبة محصولًا وفيرًا، والبشر يعيشون في =

إذن لم يكن العبد بالنسبة للقدماء في النهاية إلّا حيوانًا، في مرتبة أعلى من الحيوانات الأخرى من دون شك، لكن يظلّ حيوانًا، فيستحيل على مَن يعمل تحقيق السعادة، وهكذا كان الأرستقراطي يُعرِّف نفسه طواعية حتّى في زمن الثورة الفرنسية بوصفه الشخص الذي لا يعمل كي «يكسب قوت يومه» والذي يمتلك «أناسًا آخرين» للقيام بذلك، عبيدًا أو أقنانًا، لأنّه وفي مثل هذه الظروف، لم يكن ليحقّق أيّ مكسب، بل كان سيخسر حياته بالتخلّي عن السعادة. ولأسباب ترتبط بالمعنى المتضمّن في (مَثَل الوَزَنات) عند الطبقات المتعلّمة في المجتمع الإقطاعي في العصر الوسيط، كان الرهبان هم مَن يضطرون للعمل فقط، وهو، بالمناسبة، ما منحنا مبتكرات لا تزال تحمل العلامة التي تدلّ على أصلها الرهبّاني (شمبانيا bénédictine و chartreuse التي صنعها دوم بيريجنون Dom Pérignon في دير أوتفيلير Hautvillers وأيضًا المعلبات والأغذية المحفوظة وغير ذلك)[1].

= فرح وسلام، في حقولهم وسط خير لا حصر له...». فإذا كان الأمر قد اختلف في أيامنا هذه، فلأننا قد خرجنا من العهد الذهبي، ولأن «الآلهة أخفت ما كان يقتات عليه البشر، فلو لم يكن قد حدث ذلك ومن دون أن يكون عليك بذل مجهود، كان يكفيك أن تعمل ليوم واحد فقط لتحصد ما يمكن أن تتغذّى عليه لمدة عام كامل دون أن تفعل شيئًا آخر!» فالعمل - حتى لو كان ذا فائدة كبيرة للبشر اليوم بكل المعاني الممكنة لأنّه يعدّ الوسيلة الوحيدة للحياة بشكل عادل (وإلّا كان يتعيّن سرقة ثمرة عمل الآخرين) - هو أولًا وقبل أي شيء يعدّ عقابًا، لعنة، ألمًا فعليًا لو قارنّا وضع البشر اليوم بوضعهم زمن كرونوس Kronos أيْ في العصر الذهبي حيث لم يكن يوجد ما يجبرهم على العمل على اختلاف أنواعه. (المؤلف)

(1) كان مارك فيرو Marc Ferro أحد القلائل الذين لاحظوا وجود علاقة بين عمل الرهبان و(مَثَل الوَزَنات)، وهو الأمر الذي لم يدركه مثلًا البابا بنديكت السادس عشر نفسه في خطابه الذي ألقاه في دير برناردين عند وصوله إلى =

أمّا نحن الجمهوريين والديمقراطيين المحدثين - بالنسبة لنا - فالوضع معكوس كليًّا: فالعمل، لأنّه شاقّ ويتضاد للوهلة الأولى مع السعادة، لا يمكن اعتباره أبدًا نشاطًا حيوانيًّا ولا علامة على عدم الانتماء إلى جنس البشر، فالعمل ليس الخاصية المميزة للإنسان فقط، وليس شرطًا لبقائه حيًا فقط، لكنّه شرط إنسانيته أيضًا لأنّ الإنسان بحرثه الأرض إنّما يحرث نفسه كذلك. والإنسان الذي لا يعمل لن يكون إنسانًا فقيرًا فقط، لكنّه سيكون فقيرًا في إنسانيّته أيضًا[1]. حينها لم يُعد مهمًا أن يكون العمل شاقًا أو أنه يحول دون

= باريس. قدَّر الرهبان وخصوصًا البنيديكتيين، والذين سريعًا ما اعتُبروا بمثابة قديسين، العمل في مجتمع لم يكد يقبل إلّا بأمرين: الحرب والصلاة. وبهذه الطريقة أضفوا معنى اجتماعيًّا لفكرة وردت بقوّة في الأناجيل، تقول إنّ جدارة كلّ إنسان ترجع لما فعله بمواهبه أو خصائصه الشخصيّة وليس للهبات التي تلقاها عند ولادته، فنحن غير مسؤولين عن هذه المنح أو ما نعانيه من صعوبات طبيعيّة إنّما مسؤوليتنا ترتبط بالمجهود الذي نبذله كي نتصرّف على نحو جيد. ويختلف هذا التصوّر الذي عبّر عنه يسوع في (مَثَل الوَزَنات) عن المفهوم التقليدي في العصر القديم الذي يرى أنّ ثمّة تراتبيّة في طبيعة البشر... وخلافًا لذلك، تصر المسيحية على أنّ ثمّة وحدة طبيعيّة بين البشر وأنهم متساوون في الكرامة، ولديهم جميعًا المقدرة نفسها على التعبير عن إرادتهم الخيّرة، وعلى هذا تحديدًا تتأسّس الكرامة الناتجة عن العمل... {كذا} والاعتقاد أنّ البشر يولدون أحرارًا ومتساويين في الحقوق (Marc Ferro, Des grandes invasions à l'an mille, Paris, Plon, 2007, p. 65 – 66) (المؤلف)

(1) يمكن أنْ نتبيّن ذلك بقراءة المقطع التالي من كتاب «Réflexions sur l'éducation» لكانط: «من المهم جدًّا أن يتعلّم الأطفال أن يعملوا. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يحتاج إلى العمل. ويلزمه أوّلًا إعداد كبير حتّى يتمكّن من التمتّع بكلّ ما من شأنه أنْ يحافظ على وجوده. وكلّ سؤال حول ما إذا كان الله قد أحاطنا بكرم كبير بمزيد من الرعاية أنْ منحنا كلّ الأشياء الجاهزة للاستخدام بحيث لا نكون مجبرين على العمل، لا بدَّ أنْ تكون إجابته بالنفي: الإنسان =

بلوغنا السعادة لأنّ ما يهم هو إنسانية الإنسان، وأن نُربّي أنفسنا وهو أمر لا يتمّ إلّا ببذل مجهود مُضن.

بكلام آخر، بالنسبة للجمهوري الحقيقي، الحرية هي الأساس وليست السعادة، فالتحرّر وإنسانية الإنسان هما أكثر أهمية بكثير من السعادة. لا تُمنح تلك الأشياء هكذا ببساطة، وإن نمط التربية التي يتلقّاها أطفالنا هو شاهد قوي على ذلك، فالتعليم الجمهوري الصارم لا يطلب من الأطفال أنْ يتسلوا أو أن يشعروا بالسعادة داخل الصف الدراسي، لكنّه يطلب منهم العمل وبذل المجهود، باختصار يطلب منهم أن يعانوا بقَدْر ما تتطلبه عملية تعليمهم لكي يصيروا رجالًا ونساء أحرارًا، وهذه الحرية لا بدَّ من اكتسابها بعيدًا عن الرفاهية. قطعًا من المحتمل أنْ نستمتع بها في ما بعد كأنّها شيء مادي نتملّكه، لكن كي نستمتع بهذا الشيء لا بدَّ أنْ نضع جانبًا سعينا إلى السعادة، فلا يُشترط أن يكون الرجل الثري من الناحية المادية سعيدًا، لكن لا بدَّ أن يكون رجلًا حرًّا، وبقَدْر الإمكان منفتحًا على الآخرين، ونافعًا في ما يخصّ تقدّم أُمّته والإنسانية عامة.

= فعلًا يحتاج إلى أعمال تشغله بل هو يحتاج إلى أعمال تستلزم إكراهًا معينًا. وإنّنا لنخطئ كذلك إنْ تخيّلنا أنّ لو آدم وحواء قد بقيا في الجنة لما كان لهما من عمل إلّا الجلوس معًا وإنشاد أغاني الرعاة وتأمّل جمال الطبيعة، فقد كان بوسع الضجر أنْ يقضي عليهما كحال أي إنسان يمرّ بموقف مشابه... أين ينبغي إذن تنمية الميل إلى العمل إنْ لم يكن ذلك في المدرسة؟ إنّ المدرسة تثقيف بالإكراه. وإنّه لغاية في السوء أنْ نعوّد الطفل على التعامل مع كلّ شيء بوصفه لعبًا. لا بدّ أنْ يكون له أوقات راحة لكن لا بدّ أيضًا أن يكون له وقت يعمل فيه. وإذا كان الطفل لا يعرف في البداية بماذا يُفيد هذا الإكراه، فسيدرك فيما بعد نفعه الكبير». Kant, (Réflexions sur l'éducation, Paris, Vrin, 1990) (المؤلف)

لا يكتفي الجمهوريون مع هذا التصوّر الأخلاقي الجديد عن العالم، بوضع حدٍّ للفكرة الأثيرة عند القدماء التي ترى في الطبيعة نموذجًا أخلاقيًّا، وأنّها تتضمّن في جوهرها «غايات ترتبط بها بالضرورة» كما يقول هانز يوناس Hans Jonas[1]. لقد أعادوا، من دون قصد، كل الإرث المسيحي المضاد للفكر اليوناني لكن بعد عَلْمَنته. فالمهم أخلاقيًّا، كما في (مَثَل الوَزَنات)، ليس رأس المال الذي نمتلكه في البداية لكن الكيفيّة التي نستخدمه بها، ليس المهم الطبيعةلكن حريّة الإرادة الفعّالة الكادحة. وستكون النتيجة العميقة لما سبق هي أنّ الأكثر عبقريّة «لا يتطلب» أخلاقًا، أكثر مما يتطلبه المصاب بإعاقة عقلية بسيطة. فمن وجهة نظر أخلاقيّة، أيْ من منظور يرتبط بالكرامة الإنسانيّة، يتساوى الاثنان معًا تمامًا. ومع مفهوم المساواة يبرز تصوّر جديد للإنسانيّة، إنسانيّة لا تستند إلى التراتبيّة، إنسانيّة غير أرستقراطيّة بل ديمقراطيّة، إنسانيّة واحدة غير مجزّأة إلى طبقات. وفي الوقت ذاته، ليس ثمّة علاقة بين الفضيلة وتفعيل القدرات الطبيعية «النبيلة» التي يمتلكها الأرستقراطي، وممارسته المواهب التي امتلكها منذ البداية. على العكس تمامًا، **فهي ستبدو من الآن فصاعدًا صراعًا مؤلمًا ومنهكًا لأجل التحرر من طبيعتنا، وسترتبط بالعمل، هذا المفهوم الذي لن يتوقّف العالم الحديث عن إضفاء قيمة عليه أكثر فأكثر، على الأقل حتى ستينيات القرن العشرين، بينما كان العالم الأرستقراطي يعتبره مجرد نشاط حيواني وضيع.** تميل طبيعتنا بطريقة عفوية إلى الأنانيّة، ولو أردت إفساح مجال للآخرين، أو أردت أنْ أقيّد حريّتي بشروط تتعلّق بمدى

(1) Hans Jonas, Le Principe responsabilité, Paris, Flammarion, 2013.

توافقها مع حريّة الآخر، يتعيّن إذن أنْ **أبذل مجهودًا شاقًّا في أغلب الأحيان، لا بدّ أنْ أخالف طبيعتي**، ومن خلال هذا الشرط فقط يُمكن أن يتحقّق نظام جديد للتعايش السلمي بين البشر. ما من شيء يُمنح لكن كل شيء يُبنى. ولهذا السبب، ستأخذ الأخلاق الآن شكل **الواجب الملازم للوجود**، وستكون مُلزمة، صيغة مؤلمة «عليك فعل ذلك!/ ليس من حقك فعل ذلك»، ولن تعد سوى توجه بسيط يتم تبنيه لأجل الحفاظ على كيان الإنسان ووجوده.

نموذجان كبيران للأخلاق العلمانيّة متعارضان كليةً بشأن السعادة

لم تظهر التصوّرات الأخلاقية العلمانيّة الكبرى في أوروبا إلّا في القرن الثامن عشر، وهي رؤى أخلاقيّة مهمّة عن العالم، لا تجد جذورًا لها لا في اللاهوت ولا في التصوّر الخاص بتطور الكون وبنيته التي تبنتهما النماذج الأخلاقيّة القديمة. وبغض النظر عن قناعتنا الشخصيّة، لم تعد مجتمعاتنا الغربيّة تستند إلى أخلاق كونيّة أو دينيّة، لكن إلى أخلاق علمانيّة وإنسانيّة وهي الأخلاق التي تؤسّس معايير للخير والشر من خلال تحليل المصالح البشريّة وليس بالنظر إلى تصوّر خاص بالكون أو بالألوهيّة. لكن في ما يتعلّق بهذه المسألة أيضًا نجد أنّ ثمّة تصوّرات مختلفة، تشعبًا أساسيًّا في الرؤى حول مسألة السعادة. وهكذا نجد تصوّرين كبيرين للأخلاق العلمانيّة. تصوّرًا أتينا على ذكره من قبل، يتوجّه أولًا وقبل كلّ شيء نحو الحريّة، وتعد مسألة السعادة بالنسبة له ثانوية، أمّا التصوّر الآخر فهو على العكس يجعل من السعادة مبدأ الوجود الإنساني والحيواني

وغايتهما، والحريّة ليست إلّا عنصرًا، من بين عناصر أخرى، بوسعه أنْ يحقّق السعادة الكاملة. يميل التصوّر الأول الذي يتبنّاه كما فهمنا المذهب الجمهوري، بما ورثه عن (مَثَل الوَزَنات) ومن إضفاء قيمة على بذل الجهد وجدارة الاستحقاق والعمل، إلى التقليل من أهميّة السعادة، كما رأينا بوضوح كبير عند كانط والجمهوريين الفرنسيين، ولا يعني هذا أنّ مسألة السعادة سُتطرح جانبًا تمامًا، لكنّه تصوّر يشير إلى أنّ السعادة تأتي لاحقًا دومًا، فهي ليست أساسيّة، ولا تعدّ أولويّة للأخلاق التي تتجسّد بشكل يثير الدهشة في المدارس التي تركز على تحصيل الدرجات الجيّدة، أو في ارتداء قبعات الأغبياء في حال الفشل، وفي أقلام سيرجون ماجور Sergent – Major، وفي الزي المدرسي الإجباري الرمادي اللون وعلى عبارة «بمقدورك بذل مجهود أكبر!» التي ترد في دفاتر الدرجات. وهذا أمر لا أستطيع أن أصدّقه ولن أعيد التطرّق إليه. أمّا التصوّر الآخر، الذي يُمثّله المذهب النفعي الأنجلوسكسوني الذي أسّسه جيريمي بنتام Jeremy Bentham في القرن الثامن عشر، فيتبنّى بقوّة وجهة النظر العكسيّة، وهو ما سيمكّنه من الاستمرار في إحراز تقدّم في المنافسة على المشهد الجمهوري.

ولن يتوقّف الغرب، مع التطور المتزايد للمجتمعات الرأسمالية الساعية لتحقيق المتع، عن أنْ يجعل من السعادة المعنى النهائي للحياة البشريّة. فالنفعيّة تقدّم نفسها أولًا وقبل كل شيء بوصفها النموذج الأخلاقي الأخير **لحياة الرفاهيّة** (welfare)، ثمّ وفي مرتبة ثانية بوصفها نموذجًا أخلاقيًا يرتبط بالحريّة. فالمبدأ الأساسي للنفعيّة بسيط جدًا مفاده أنّ الفعل يكون جيدًا من الناحية الأخلاقيّة حين يسعى إلى زيادة

المقدار الإجمالي للسعادة في الكون، وإلى التقليل من الحجم العام للمعاناة المؤذية في الحالة المقابلة. وهكذا يتوافق الخير مع تحقيق المصالح، أيْ يتوافق تمامًا مع الحالة التي تقابل القيام بفعل لا يرتبط بتحقيق مصلحة شخصيّة والتي تفترض دومًا إجراء عمليّة اجتثاث مؤلم وقسري للميول الطبيعيّة. ويتأسس هذان النموذجان الحديثان للأخلاق الكانطيّة الجمهوريّة والنفعيّة، المتعارضان جذريًّا فيما بينهما، على قاعدة مشتركة هي العلمانيّة - فهما نموذجان أخلاقيّان لا يستندان إلى الدِّين وإنْ لم يمنعا الإيمان (كان كانط على سبيل المثال مسيحيًّا)، لكنهما ليسا في حاجة للإيمان كأساس لوجودهما، ولهذا سيشتركان بشكل شبه كامل، على الأقل حتى نهاية القرن العشرين، في احتكار الخطاب الأخلاقي الخاص بالقيم.

من التراث الأنجلوسكسوني إلى مايو68، من النفعية إلى مذهب التماس اللذة وتجنّب الألم:

مايو 68 «قلق الذات» والعودة الكبيرة إلى السعادة من خلال تعاليم الحكمة القديمة في الشرق والغرب

تلتمس النفعيّةُ اللذةَ قبل أيّ شيء آخر، هي رؤية للعالم يكون البشر فيه كائنات لها **مصلحة أساسيّة** وأوليّة غير قابلة للنقاش تتمثّل في تحقيق السعادة. يعدّ النفعيون بني البشر، أساسًا، أصحاب مصالح متنوّعة ومتعدّدة لكنّها ترتبط جميعها بأمر واحد هو سعيهم بشكل جوهري إلى اللذة والراحة الكاملتين. وليس ثمّة ما يمنع إنْ كانت الحريّة جزءًا من هذا السعي، وإذا كانت العبوديّة هي التي ستتحقق السعادة في ظلها فلا ضرر من ذلك. وبالتالي، يُقال إن مصلحة

البشر القصوى تتمثّل في تجنّبهم الألم والمعاناة وفرارهم منهما. بكلام آخر (وقد شرعنا في معرفة كيف يتعارض هذا التصوّر مع الأخلاقيات الكاثوليكيّة والجمهوريّة خاصّة مع الأخلاق الكانطيّة)، **لا توجد عندَ البشر البتة أفعال لا مصلحةَ لهم فيها**. فوراء كلّ أفعالنا، حتى الانتحار، يوجد دومًا وبطريقة لا واعية، خفية بل غير معترف بها، سعي وراء السعادة، وقلق لتحقيق مصالحنا، وإشباع حاجاتنا ورغباتنا. ويعدّ هذا السعي المتّفق عليه أكثر تعقيدًا من المتوقّع: توجد، على سبيل المثال، لذّات متكلفة جدًّا، فكرية وروحيّة كذلك، ولذّات أخرى تعرف أنّها ماديّة مبتذلة ومنحطة. لكن في الحالتين، حسب النفعيين، أفعالنا يحكمها منطق المصلحة، ومنطق البحث عن السعادة، يهيمن السعي وراء تحقيق مصالحنا، على كل حياتنا، فكرية كانت أم روحية، أخلاقية أم مادية. وربما تدرَك هذه المصالح بوعي أو تكون غير واعية، فهناك بعض الأفعال تبدو أن لا مصلحة من ورائها أو تبدو كأنها تخدم الآخرين - حتى إنّ بعض الأفراد يصلون إلى التضحية بحياتهم إنقاذًا لغيرهم - ومع ذلك قد تحددها، بشكل لا واع أو غير معلن بوضوح، بعض المصالح الخفية. وفي كل الأحوال، لا يبدو الفعل الذي لا مصلحة فيه إلّا مظهرًا زائفًا، ووهما. وأولئك الذين يهتمون بغيرهم، وأولئك الذين يضحون بوقتهم أو حياتهم لصالح الآخرين، يُظهِرون حقيقة أن لديهم مصلحة في سعادة الآخرين فقط، وهذه المصلحة هي التي دفعتهم في المقام الأخير إلى التضحية بأنفسهم.

بمثل هذا التصور للأمور، يمكننا إذن التضحية بأنفسنا بهدف إنقاذ مَن نحبّهم على سبيل المثال، فسعادتهم تكون بهذا المعنى جزءًا من

سعادتنا، وفجأة تبدو لنا حياتهم أكثر أهميّة وتعنينا أكثر ممّا تعنينا حياتنا ذاتها. لا تعَدّ التضحيّة إذن، فعلًا لا مصلحة فيه، حتى لو كان له مظهر العمل الجليل البطولي الذي ينمّ عن كَرَم. وسيتشارك هذان النموذجان الأخلاقيّان العلمانيين لمدّة قرنين في فرض تصوّراتهما على العالم. سيهيمن التصوّر الجمهوري على القارّة ولا سيّما في فرنسا وألمانيا، بينما لن يكف التصوّر النفعي عن مضاعفة تأثيره على العالم الأنجلوسكسوني. وفي ستينيات القرن الماضي فقط، ومع بداية تطلّع جديد للـ«تمتع بلا قيود» واكتشاف «الشاطئ من تحت الحصى»[1]، وسيدخل إلى المشهد في كلّ العالم الغربي نموذخ أخلاقي أصيل ينشد تحقيق المُتَع، نموذج ينشغل بالذات ويرتبط بالتطوّر الشخصي وبالرفاهية والصحة. ومن هنا نفهم حقيقة التقدير المعاصر للسعي وراء تحقيق السعادة، وكيف أصبح موضوعًا أساسيًّا في الغرب كما يشهد على ذلك بطريقة واضحة جدًا نجاح المؤلّفات التي ذكرتها في هذا التمهيد. ومنذ ذلك الوقت نرى ازدهارًا مضطردًا لعادات ومجالات بعينها كالركض واتّباع حمية غذائيّة والعلاج النفسي بأنواعه كافة، ونظريّات التنمية الذاتيّة وإعادة اكتشاف الحكمة الشرقيّة، وعلم النفس الإيجابي. وهكذا ستدعم مجتمعاتنا الديمقراطيّة إلى أقصى درجة، فكرةَ أنّ السعادة صارت هي الواجب الجديد، والهدف الوحيد الفريد للوجود الإنساني، وأنّه قد صار لزامًا علينا أنْ يكون شكلنا لائقًا وفي صحة جيدة، بدنيّة ونفسيّة، وأن نكون في الوقت نفسه مبتهجين وسعداء في حياتنا المهنية والشخصيّة. وإنْ لم

(1) أحد شعارات أحداث مايو الطلابية 1968 في فرنسا الذي يشير إلى رغبة المتظاهرين وأملهم في الحريّة. (المترجم)

يحدث ذلك فسنكون عرضة لـ«وضع سيىء»، نكون فيه «معطّلين»، وهو ما تفعله تلك المجلات كل أسبوع حين توزّع نقاطًا بالإيجاب والسلب للتمييز بين «المنتصرين» «winners» و«الخاسرين» «loosers»، وهي أوصاف كتبتها قصدًا بالإنجليزية لأشير إلى حقيقة التضخّم الفائق في سوق مؤلّفات «كيف تصبح سعيدًا في خمسة عشر يومًا» تأتينا من العالم الأنجلوسكسوني ولا سيّما من الولايات المتحدة الأمريكية كميراث لتقليد فلسفي يتجسّد بامتياز في المذهب النفعي الذي ينتشر على نحو كبير في أرجاء الكون كافة. ففي الواقع، ظهر خلال الستينيات من القرن الماضي في الولايات المتحدة الأمريكية أولًا، وتأسيسًا على المذهب النفعي نموذجٌ أخلاقيّ جديد ثم انتشر عندنا في أوروبا وسيتم التعبير عنه بشكل قوي للغاية في أحداث مايو 68 الشهيرة. وقد أسميت هذا النموذج «أخلاقيات الأصالة» «éthique de l'authenticité»، لأنّها لن تجعل من السعادة في مقدّمة الاهتمامات الإنسانيّة فقط، لكنّها سترتبط أيضًا بين تحقيق هذه السعادة والتطوّر الهائل في مسألة الانشغال بالذات. ويمكننا لو أردنا التركيز على جوهر هذا النموذج وصفه بمعلمين كبيرين: الأول هو أنّه ضد الأرستقراطية والثاني أنّه ضد الجمهورية.

يرتبط التوجه المعارض للأرستقراطية بالتأثير المتزايد للديناميّة التي وصفها توكفيل[1] Tocqueville بشكل رائع جدًّا، والمرتبطة بتساوي الظروف في المجتمعات الديمقراطيّة. فباسم المساواة

(1) ألكسي دى توكفيل Alexis de Tocqueville (1805 - 1859) مفكّر ومنظّر سياسي فرنسي من أهم كتبه «عن الديمقراطية فى أمريكا» ويُعدّ أوّل كتاب فلسفي عن الديمقراطية في المجتمع الحديث. (المترجم)

الكاملة، تقرُّ هذه الرؤية الأخلاقيّة الجديدة للعالم عن طيب خاطر أنّ كلّ شيء يتساوى، وكلّ الثقافات تتساوى (المجتمعات التي تغيب فيها الكتابة والأدب ومجتمعات الكتابة والأدب سواء بسواء)، وكلّ أنواع الموسيقى (الشعبيّة كالنخبويّة، والطقطوقة مثل الموسيقى الكلاسيكيّة)، وكل الممارسات الجنسيّة (المثلية والمتعددة)، وكل أنواع الآداب (القصص المصورة مثل الرواية الكبيرة)، وكل أشكال الحياة مهما كانت، شريطة أنْ تتّصف **بالأصالة** وأن تمارَس في إطار من اللذة والرفاهية، وبصدق، وأنْ تعبّر فعليًّا عن التفرّد وعن كينونة الفرد الذي يتعرّف على نفسه فيها كونها تتميّز **بالاختلاف**.

وباسم هذا «الحق في الاختلاف» الشهير فقط، الذي يُنظر إليه كحقّ في السعادة من خلال أنْ يكون المرء مستقلًّا بذاته، ومهما كانت خصائصه، تلفظ أخلاق الأصالة ليس الأرستقراطية فقط، لكن كلّ النزعة العالميّة الخاصّة بالاستحقاق الجمهوري المرتبط بالجهد والعمل، وهي إيديولوجية تعتبرها ذروة «الاغتراب» (هذه الكلمة الكبيرة المنفّرة، البغيضة الخاصة بمايو 68). ترى هذه الأخلاق أنّه كان من الخطأ أنْ تسعى المدرسة الجمهوريّة «الجهاز الإيديولوجي للدولة» بامتياز، كما قال لوي ألتوسير Louis Althusser، إلى تربية الأطفال الذين أوكلنا تربيتهم لها، أيْ أنْ تُحيلهم فعليًّا إلى آخرين على خلاف ما كانوا عليه من قبل. ولا تريد أخلاق الأصالة، التي ستكون السبب في قيام حركة تربويّة معادية بشكل جذري للمدرسة على النمط الجمهوري، أنْ تسمع مَن يتحدّث عن مثل هذا النوع من التربية. فهي ترى أنّ هدف المدرسة ليس تربية التلاميذ أو تحويلهم إلى آخرين، أيْ ليس الهدف هو **اغترابُهم**، بالمعنى الحرفي، لكن

العمل على ازدهار الأفراد الذين عهدنا بهم إليها، أنْ تجعلهم سعداء ويشعرون بالراحة على المستويين الجسدي والذهني. فالمقصود هو، وفق صيغة نستعيرها بكل سرور من نيتشه وفرويد، أن «يصيروا ذواتهم»، وأن «يصبحوا على ما هم عليه بالفعل» وليس تغيير الطبيعة تحت التأثير المؤلم و«القامع» و«المعياري» للتعليم العام على الطريقة القديمة. نفهم من هذا أيضًا أنّ حقيقة الحقّ في الاختلاف، التي تسم في الأساس الإيديولوجيات المعارضة للنمط الثوري، تُمثّل عودة قويّة إلى الطرف الآخر في المشهد السياسي، ليس لأقصى اليمين حيث استقرّ هذا الحقّ منذ الثورة الفرنسيّة، ولكن في قلب اليسار الثقافي، الذي سعى بعد الانتهاء من تفكيكه للقيم «البرجوازيّة» التقليديّة إلى تعزيز التمييز الإيجابي في المجال العام وفي المدرسة بفضل «التجديد التربوي» الشهير، هذا النموذج المثالي الجديد المتمركز حول ضرورة أنْ «تكون نفسك» «be yourself» الذي بلغ ذروته في إيديولوجيا الأصالة والحق في الاختلاف.

وفق هذا المعنى، لم تكن مصادفة أن يصير الانشغال بحياة الرفاهية وبالسعادة أمرًا أساسيًّا في كلّ البلاد الغربيّة منذ عدة عقود. وقد وجدنا في هذه الدول كيف تضاعفت الأساليب التي تهدف إلى تطبيق التصوّر المثالي الخاص بـ«إنهاء اغتراب الفرد على نحو كامل» على المستويين البدني والنفسي. وهكذا انتشرت رياضة المشي والحِميات الغذائيّة ورياضات أخرى كانت حِكرًا على النخبة، مثل التنس والجولف والاهتمام بعلم البيئة كذلك، وبكل أنواع العلاج النفسي بهدف تحقيق «التصالح مع الذات»، وسيكون لهذا كلّه نتيجتان كبيرتان لا نكفّ عن ملاحظة آثارهما العميقة: فمن

ناحية، رفض السلطات التقليديّة، بما فيها سلطات العمل، سعيًا وراء تحقيق المُتَع (فالأولوية لـ«الانطلاق» و«الاستمتاع» و«التلذذ»، وغير ذلك...). ومن ناحية أخرى، تقديس الاختلاف المرتبط جوهريًّا بنزعة فرديّة، تتحوّل عن كلّ الالتزامات الجماعيّة إذا رأت أنّها لا تفيدها. فلم لا نناضل داخل جماعة ما أو نخصّص من وقتنا لإحدى الجمعيات؟ لا بدّ أنْ يكون الالتزام طوعيًّا ومتوافقًا مع مطلب تحقيق السعادة الذي أصبح يسِمُ حياة الفرد.

بيد أنّنا نرى وبالرغم من الوعود المُغرية التي تقدّمها المؤلّفات التي ذكرناها في البداية، أنّ مسألة السعادة ليست بديهيّة. فبالرغم من طمأنتهم لنا أنّه بعد تلقّي بعض الدروس المناسبة وبعد تطبيق التمارين النفسيّة والذهنيّة اليوميّة، ستتحقق لنا المعجزة، تظل لسذاجتنا حدود. فنحن نشعر فعليًّا أنّنا لسنا وحدنا وأنّنا نرتبط بالآخرين أيضًا، وأنّنا بشر فانون وأنّنا سنجد صعوبة في تحقيق السعادة حين يضرب الشقاء والمرض مَن نحب. لهذا، بعد هذا التذكير بعناصر أراها جوهرية تتعلّق بعرض موجز لتاريخ السعادة، أقترح عليكم الآن العودة لما هو أساسي، ومعرفة حقيقة أنّ البحث عن السعادة صار يحمل صيغة «التناقض» وَفق التسمية الفلسفيّة التي تشير إلى وجود تعارض مُطلق بين أطروحتين. ويكشف تناقض هاتين الأطروحتين مع ذلك عن مزية (أو عيب) استناد كلّ واحدة منهما إلى حجج تبدو مقنعة ومدعومة جيدًا من كلا الجانبين الممثلين لكل أطروحة.

1

تناقض السعادة

لنحاول الآن صياغة هذا التناقض بالشكل الأكثر إيجازًا قبل أن نستعرض الأفكار والحُجَج التي يرتكز عليها المنطقان المتعارضان.

الأطروحة

لا تقود السعادة أفعالنا فحسب، لكن بوسعنا جميعًا تعيين هويتها وتعريفها بطريقة واضحة دقيقة، والجميع يمكنهم تحقيق السعادة باستمرار وذلك لسبب جوهري أنّها في الحقيقة، كما قال من قَبْل الرواقيون والبوذيون، لا تتوقّف بشكل أساسي على الآخرين، ولا على وضع العالم الخارجي، لكنّها تتوقّف أولًا وقبل كل شيء علينا نحن وعلى قدرتنا على إحداث تناغم مع ذواتنا من خلال القيام بالتمارين النفسيّة والذهنيّة المتعمّقة التي توفّرها لنا الفلسفات القديمة والعلوم الإنسانية الراهنة. يلزم أن نفهم ذاتنا الحقيقية فهمًا كاملًا فقط، حتى ندرك ما يلائمها فعليًّا ومن ثَمَّ نحدّد التمارين الجيّدة ثمّ نطبّقها على نحو صحيح، عندها ستتحقّق السعادة الدائمة التي نصل إليها بالاعتماد على أنفسنا فقط، وهي بالتأكيد منفتحة على الآخرين لكنّها تستند أساسًا إلى ذاتنا نحن.

هذا وهم لا ريب فيه، لأنه من البديهي أن نسعى جميعًا وراء السعادة، فما من أحد يبتغي تعاسته، لكن وبخلاف التعاسة التي من السهل تحديد جوانبها والوقوف عليها، فالسعادة هي بطبيعتها يصعب تعريفها أو تحديدها، لأنّنا لسنا على يقين البتةَ مما من شأنه أنْ يُسعدنا على نحو دائم - مال، وحب، ونجاح اجتماعي، ومواهب متنوعة، وثقافة، ومعرفة - وكل ما بوسعه أنْ يحقّق فرحًا يمكن أن ينقلب إلى النقيض. إضافة إلى ذلك، وحتّى لو سلّمنا بإمكانيّة التوصّل لفترة وفي مرحلة من حياتنا إلى فكرة ما حول ما يناسبنا، وكذلك ما يُفترض أنْ يحقّق لنا السعادة بشكل نسبي، فمثل تلك الفكرة لن تستمر طويلًا إلّا لو كنّا نعيش بمفردنا مثل راهب، لا يحدث أنْ تتحقّق السعادة بالاشتغال على أنفسنا إلّا في حالات قليلة جدًّا، لكن يتوقّف تحقّقها أكثر على وضع العالم الخارجي وعلى مصائر الآخرين خصوصًا مَن نحب، أولئك الذين لا نستطيع احتمال أنْ تلحق بهم أيّ شدّة. السعادة بالنسبة لنا، نحن البشر الفانين، هي حالة هشّة دومًا، مؤقتة ولا يمكن الوصول إليها بمفردنا دائمًا. يتعين الاكتفاء بلحظات من السعادة وبفترات من الصفاء، لأن ادعاء القدرة على معرفة السعادة وإمكانية تحقّقها للجميع باستمرار من خلال الاشتغال على الذات، يكشف عن ضلال فكري من شأنه أنْ يجعلنا، على العكس، مكتئبين وتعساء.

دعونا نستعرض ما سبق:

I - حُجَج الأُطروحة

1 - الحُجّة الأولى هي حُجّة أساسيّة تأسيسيّة بالمعنى الحرفي

لأنّها تُلهم كلّ الحُجَج الأُخرى وتُعدّ مرجعًا لها. تفترض هذه الحُجّة أنّ السعادة لا تتوقّف إلّا علينا نحن وليس على العالم الخارجي أو على الآخرين، وترتبط بالاشتغال على الذات وعلى القيام بتمارين للتأمّل الفلسفي تهدف بوجه خاص - كما قال ديكارت في صيغة رواقية - إلى «تغيير رغباتنا أكثر من تغيير نظام العالم». ومن جهة أخرى، ومن خلال إغواء القارئ بإمكانيّة تغيير نفسه لأنّه في أغلب الأحيان يبدو من الصعب تغيير الواقع والسياسة السائدة، فقد وجدت رسالة فلاسفة «تحقيق السعادة من خلال الفرد وحده» صدًى كبيرًا جدًّا، مَن هو إذن الذي بوسعه أن ينجو من الإغواء بمثل هذا الوعد الرائع للغاية؟ وفيما يلي على سبيل المثال ما كتبه فريديريك لونوار Frédéric Lenoir في كتاب صغير لكنّه يعبّر جدًّا عن هذا التصوّر المرتبط بالعودة إلى الحكمة القديمة[1]:

«الإنسان التّعس سيكون تعيسًا أينما حَل، بينما الإنسان الذي وجد السعادة داخله سيكون سعيدًا في كلّ مكان مهما كان محيطه. وردًّا على النزعة التشاؤميّة لكانط وشوبنهاور وفرويد الذين يؤكّدون استحالة السعادة الكاملة والدائمة بسبب طبيعة الرغبة البشريّة التي لا حدّ لها، يؤكّد حكماء الشرق والغرب أنّ هذه السعادة يمكن أنْ تتحقّق شريطة ألّا نحاول ضبط العالَم على مقاس رغباتنا. تعلّمنا هذه الحكمة أنْ نرغب ونحب ما هو موجود. تعلّمنا أنْ نقول «نعم» للحياة. وتصبح السعادة العميقة الدائمة ممكنة عندما نغير

(1) Frédéric Lenoir, Du bonheur, un voyage philosophique, Paris, Fayard, 2013. صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن دار التنوير للنشر عام 2016، ترجمة خلدون النبواني. (المترجم)

نظرتنا الخاصة عن العالم. حينها سنكتشف أنّ السعادة والتعاسة لا تعودان متوقفتين كثيرًا على الأسباب الخارجيّة بقَدْر ما تعتمدان على «حالة وجودنا». يعني أنْ تكون سعيدًا أنْ تحب الحياة، كلّ الحياة» بنجاحاتها وإخفاقاتها، حين يغمرها النور وحين تضربها الظلمة، بملذاتها ومشقاتها... أن تعيش كل لحظة إلى آخرها».

ومن الطبيعي جدًا، واسمحوا لي أن أصرّ وأدعوكم للاحتفاظ جيّدًا بهذه الملاحظة في أذهانكم، لا ترتبط هذه الاعتبارات بالأوقات التي تكون الأمور فيها على ما يرام فقط، حين لا تكون ثمّة مشكلة، لكن يمتدّ معناها أيضًا، كما أراد الرواقيون وشدّد لونوار، حين تتعسّر أوضاع الحياة، حين تصير فظيعة. ويستوي في ذلك ما يحدث في معسكرات الموت أو ما يقع في الدائرة السادسة من مدينة باريس في وقت يسوده السلام. ومن هنا تحديدًا تأتي الحُجّة الثانية وهي كالتالي:

2 – من المحتمل جدًا وبخلاف الرأي السائد أنْ تكون سعيدًا والعالَم تعيس من حولك. بل هو واجب أخلاقي، كما يشرح لونوار، لأنّ السعادة ولكونها مُعدية فهي مفيدة للآخرين. هذه الفرضية، المستوحاة من الرواقية أيضًا وكذلك من البوذية، هي نتيجة مباشرة للحُجّة الأولى، فطالما السعادة لا تتوقّف إلّا على مدى انسجامي مع ذاتي، على فلسفتي الداخليّة وليس على الشروط الخارجيّة المرتبطة بوجودي، فسيسمح لي الاشتغال على نفسي وجسدي وروحي وفي كلّ الأحوال بالوصول إليها. لا يتردّد إذن منظّرو إمكانية تحقيق السعادة عبر الفرد وحده في معالجة السؤال الذي يُثير الغضب الذي يتبادر فورًا إلى الذهن: هل يمكن أن نصبح سعداء فعلًا ونحن في

جوما[1] أو أوشفيتز، وسط مذبحة تقع في قرية بوسط إفريقيا، أو في غرفة تعذيب بسوريا؟ سيقال إنّ هذه ظروف استثنائية، وإنّ القول أنّ الأمر سييء لأنّ «هتلر قام به من قبــل» «reductio ad Hitlerum»، حُجّة يُرثى لها وسهلة وانقضى عهدها، وأنّنا نتحدّث عن سعادة «في ظروف عادية». لكن، كما رأينا منذ قليل مع نص لونوار القصير حول هذا الموضوع الذي يمتاز بالوضوح، فإنّ منظرو تحصيل السعادة استنادًا إلى الذات وحدها طموحون جدًا، ويهدف حديثهم فعليًّا إلى التأكيد على أنّ السعادة ممكنة في كلّ الأحوال، وأنّه يتعيّن قول «**نعم**» للحياة «**بنجاحاتها وإخفاقاتها**»، وهو ما يؤكّده، فضلًا عنِ ذلك، كلّ فلاسفة السعادة، من البوذية إلى السبينوزيّة مرورًا بالطبع بالرواقيّة لأنّ هذا موضوعها الأثير. وبالمناسبة، في أيّ شيء يمكن أن تفيد فلسفة تقول لنا إن بوسعنا الوصول إلى السعادة... حين تكون الأمور كلّها على ما يرام وحين نكون فعليًّا سعداء؟

استنادًا إلى مثل هذا التصوّر، يذهب لونوار كي يدعم وجهة نظره إلى استدعاء نص قصير كتبته إيتي هيليزوم Etty Hillesum، الفيلسوفة المثيرة للإعجاب التي قُتلت في أوشفيتز عام 1943 في عمر التاسعة والعشرين:

«حين نمتلك حياة داخليّة فمن دون شكّ لن يعود للمكان الذي نسجن فيه أيّ أهميّة... فأنا مت من قبل ألف مرة في ألف معسكر

(1) جوما Goma مدينة تقع في شرق جمهورية الكونغو الديمقراطية ويقصد المؤلف هنا ما شهدته هذه المدينة من عمليات اغتصاب وجرائم حرب في الفترة من 1996 حتى 2006 والتي ارتكبها متمردو التجمع الكونغولي من أجل الديموقراطية (المترجم).

اعتقال. صار كلّ شيء معروفًا لي ولم يعد ثمّة أيّ خبر جديد بوسعه أن يقلقني. كنت أعلم ذلك كلّه بطريقة أو بأخرى. ومع ذلك، وجدت حياة جميلة وتفيض بالمعنى. في كل لحظة. فليس الواقع هو العقبة الكبرى دوما بل تصوراتنا عنه».

ولنا مع ذلك ملاحظة قبل أنْ نعود لتناول المسألة فيما بعد، فهذا النص لا يعكس البتة تجربة واقعيّة في المعسكرات لأنّه كُتب قبل عامين من سجن إيتي هيليزوم وقتلها وعلى الرّغم من ذلك، أشكّ إلى أقصى درجة، بالرغم من العظمة والشجاعة الباديتين فيه، أنّه يعبّر فعلًا عن تجربة «سعادة كاملة دائمة»، لكن أرى فيه بالأحرى إنكارًا عظيمًا، وسيلة نبيلة من دون شكّ لكنّها محرّكة للعواطف من أجل طمأنة النفس أمام شرّ مطلق محتمل الحدوث. لكن لنقرَّ الفكرة الآن حتّى لا نقوّض سريعًا النموذج المثالي الذي يقدّمه فلاسفة السعادة. فبعد كلّ شيء، ربّما يوجد في ما يلي من نقاط تخصّ عرض هذه النظريّة ما يردّ على هذا الاعتراض.

3 - الفرضيّة الثالثة الأساسيّة ضمن هذه المجموعة من الفرضيّات ترى أنّ السعادة قابلة للتعريف بوضوح تام. يكفي لذلك أنْ ننجح في فهم طبيعتنا الحقيقية، ذاتنا الخاصة، حاجاتنا الأساسيّة، أنْ نكون قادرين على تحرير أنفسنا من طغيان التضليل الذي أدخلنا في السباق الاستهلاكي المجنون. بكلام آخر، لا بدّ أن نتحوّل عمّا نملكه إلى ما نحن عليه فعليًّا، أن ننتقل من الكم إلى الكيف، وأن نتعلّم كيف نعيش الحاضر بعيدًا عن سراب الماضي والمستقبل، سراب الحنين

وسراب الأمل. فكما قال أندريه كومت سبونفيل[1] André Comte – Sponville في صيغة رواقيّة: «الحكيم هو الذي يندم أقل، ويأمل أقلَ، ويحب أكثر». أنْ نحبّ ما نمتلكه هنا والآن أكثر من أن نتَمَنَّى باستمرار ما لا نملكه، هنا يكمن السر! إذن حين نفهم ونحدّد ما يلائمنا فعليًّا سنفهم هويتنا الخاصة جدًا ونحددها، ويكون بمقدورنا الوصول إلى السعادة الكاملة الدائمة، وبالمناسبة هذا موضوع يتيح إمكانية توجيه نقد مميّز لمجتمع الاستهلاك وللرأسمالية وللمال وللركض وراء الأشياء التي لا قيمة لها. هكذا يضع منظرو تحقيق السعادة اعتمادًا على الذات وحدها، الحكيمَ موضع المترفّع عن مواطن الصخب. وبعد ما قيل هنا، ولتأكيد هذه الفكرة بشأن قابليّة تعريف السعادة من خلال معرفة طبيعتنا الخاصة، يلزم بداهة افتراض أنّه يوجد فعليًّا شيء يُسمّى «طبيعة خاصة»، طبيعة بشريّة أساسيّة تتناسب معها بعض المكوّنات الكفيلة بتحقيق الحياة الطيبة لها، بينما لا يناسبها مكوّنات أخرى لا تستطيع تحقيق الهدف نفسه، تمامًا مثل الجزر الذي يناسب الأرنب والحَب الذي يناسب الحَمَام أو اللحم المفروم الذي يصلح أنْ يكون طعامًا للقطة. هذا التكافؤ بين هذا النوع من الوعاء، الزهريّة الفارغة التي هي الطبيعة البشريّة من جهة، وما يلائمها بشكل مثالي هو الذي سيُتيح لها تحديد العناصر المكوّنة لسعادة دائمة وتعريفها، ولحالة من الصفاء تصمد أمام مخاطر الحياة في نجاحاتها وإخفاقاتها من جهة أخرى. من هذه الزاوية، يستند منظرو السعادة اعتمادًا على الذات وحدها إلى فلسفة إبيقور لأنّها تمنحهم أربعة

---

(1) أندريه كومت سبونفيل André Comte – Sponville: فيلسوف فرنسي ولد عام 1952. (المترجم)

موضوعات كبيرة تسمح بإثبات فكرة وجود تعريف واضح ومحدد للطبيعة البشرية. فكما أنّ السم الرباعي tetrapharmakos هذا الدواء المرتبط بالأطباء الإغريق بمكوناته الأربعة (الشمع والشحم والقار والراتنج) ومثلما كان صالحًا لمعالجة الجسد ستكون الفلسفة دواء للروح وهي تقترح أربعة أنواع من العلاج هي كالتالي:

أ) الآلهة لا تنشغل بنا وعلينا ألّا نخشاها.

ب) لا يعني الموت لنا أيّ شيء لأنّه حين يأتي سنختفي من الوجود ويعني وجودنا أنّه لمّا يأتِ بعد.

ت) ثمّة أنواع ثلاثة من الرغبات، الرغبات الطبيعية والضرورية مثل الجوع والعطش، ورغبات طبيعيّة لكنّها ليست ضروريّة مثل الحاجة إلى الجنس، والرغبات غير الطبيعية وغير الضروريّة مثل نيل مراتب الشرف، ومظاهر التفاخر. باختصار، كلّ ما ينتج عن الرغبة في التملّك وليس الوجود في حدّ ذاته، ويرتبط بالنزعة الاستهلاكيّة أكثر ممّا يستند إلى الحكمة.

ث) وأخيرًا، فترات المعاناة قصيرة بوجه عام ويمكن تجنّب أغلبها، ويتوقّف كلّ شيء على طريقة معايشتنا لها، خاصّة وأنّه يمكن التقليل منها بتذكّر الأوقات السعيدة.

ولو وافقنا، حسب هذا التصوّر الأبقراطي، أنّ ثمّة طبيعة بشريّة مستقرّة، ورغبات طبيعيّة محدّدة بدقّة، عندها يمكننا أنْ نعرف السعادة بسهولة بوصفها مجموعة من الإجابات على هذا الأفق من التوقّعات، مثل قائمة من الوصفات التي تأتي لتملأ هذا الوعاء. ثمّة مطلب وحيد فقط هو أن نتمكّن من معرفة ذواتنا وأن نرفض الاندفاع نحو كلّ ما هو سطحي، وكلّ ما يرتبط بالمنطق العقيم المرتبط بحب

التملّك والتسلية والاستهلاك المفرط، ونتمسك، ونحن متحلّون بالحكمة، بطبيعتنا الأصليّة.

وإضافةً إلى أبيقور، يمكننا استدعاء مونتاني Montaigne، وقد عرَّف لونوار فلسفته على النحو التالي:

«تتلخّص كلّ فلسفة مونتاني في نوع من «نعم» مغلظة ومقدسة تُقال للحياة. في التعرف على طبيعتنا الخاصة والقبول بها كي نتعلّم الاستمتاع بالحياة على نحو أفضل. في مراوغة كل معاناة يمكن تجنّبها وتحمّل المِحن التي لا يمكن تجنّبها بصبر مع الاستمرار في السعي للتلذّذ بما يرضينا وتعويض قصر وجودنا من خلال تجارب أكثرِ كثافة وجودة. وما من شيء عدا ذلك يساعدنا على مواجهة الموت من دون ندم».

لا أزال أصرّ على أنّ هذه نقطة فارقة لنتجنّب هنا أنصاف الحلول: تسري ال»نعم» الكبيرة للحياة فعليًّا على كلّ ظروف الحياة حتّى في أوشفيتز كما رأينا من قبل، وبهذا المعنى تلتقي فلسفات السعادة، حتى بعيدًا عن أفكار بوذا أو إبيقور أو مونتاني أو مذهب الرواقيين، بفلسفة سبينوزا حين عرض لفكرة «فهم الضرورة» و«حب القدر»، حب ما هو حاضر الآن، حب الواقع كلّه وهو ما أطلق عليه نيتشه حب المصير amor fati الذي يعدّ أقصى ما وصلت إليه أفكاره الفلسفيّة.

ويُضاف إلى هذه الحُجج الأساسيّة الثلاثة العامّة جملة من النصائح العمليّة المستوحاة ليس من تعاليم الحكمة القديمة المتنوعة فقط، لكن أيضًا من العلوم الاجتماعيّة المعاصرة خصوصًا، كما أرى، علم النفس الإيجابي ونظريات التنمية الذاتية أيضًا. وصارت هذه التعاليم معروفة الآن جيدًا ونراها تتكرّر كثيرًا في مجموعة

الدوريّات «النفسيّة» المخصّصة لموضوعات تتعلّق بكيفيّة تحقيق رفاهيّة الحياة و«الاعتناء بالنفس»: إنّهم يمدحون «عدم التعلّق»، وضرورة العيش في الحاضر، «تذوّق اللحظة»، والاستمتاع بلحظات الفرح بعيدًا عن سراب الحنين والأمل، وبفوائد الحياة التي تتمحور حول الوجود ذاته أكثر من «التملّك» ومساوئ عدم مواجهة النزعة الاستهلاكيّة، ومزايا الكيف مقارنة بالكم، والآثار المفيدة للابتسامة، والكرم، والأفعال الطيبة، واستحضار الصور الإيجابيّة عند الخلود للنوم، وغير ذلك. سأتوقّف هنا لأنّه يكفي البحث على الإنترنت لإيجاد مثل هذه الاقتراحات وغيرها الكثير وبوفرة.

II حُجَج الأطروحة المضادة

تأتي هذه الحُجَج دون شكّ على النقيض تمامًا من حُجَج الأطروحة الأساسيّة وهي كالتالي:

1 - نلاحظ أولًا أنّ السعادة مؤقّتة وهشّة في الوقت ذاته، لأنّه وبعيدًا عن أنّ السعادة تتوقّف على اشتغالنا على أنفسنا وعلى انسجامنا الداخلي المفترض، هي ترتبط بشكل وثيق، على الأقل لو لم نكن متمركزين حول ذواتنا، بموقف الآخرين وخاصةً بالظروف التي يحيا فيها مَن نحبّهم، وعلى حالة العالم الخارجي كذلك. إضافةً إلى ذلك، وبالنسبة لغير المؤمن تتقيّد السعادة بالضرورة بحقيقة فناء البشر، وبالحقيقة التي لا مجال لإنكارها بشأن حتميّة الانفصال والموت. فمهما فعلنا، سننفصل في يوم أو آخر عمن نعزّهم، وعن كلّ ما تعلقّنا به، والتوصية لأجل تجنّب مثل هذا التمزّق بعدم الارتباط بأيّ شيء وتطبيق فكرة «عدم التعلّق» تشبه إلقاء أنفسنا في الماء كي نتجنّب المطر. وليس المقصود نفي الفضائل المحتملة لـ«الاشتغال

على الذات»، وللقيام بتحليل ما، ولفهم أفضل للنفس وللعالم عبر الفلسفة والعلوم والأدب والفن، فمن المحتمل جدًا بل حتى من المؤكّد أنّ ذلك ينتج فهمًا ووعيًا أكثر بالذات، ويُفضي إلى حالة من الصفاء، لكن هل بوسعه أن يحقق السعادة؟ أشكّ كثيرًا. لأنّه بالنسبة للرجل الصالح ليس ثمّة سعادة ممكنة في عالم تعِس. ولنضرب على الفور مثلًا عاديًا لكنّه في نظري صحيح جدًّا. يعرف أيّ شخص لديه أبناء ويحبّهم أكثر من حبّه لأيّ شيء آخر، أنّهم مصدر لأفراح لا يمكن مقارنتها بغيرها من الأفراح، لكنّه يعلم كذلك أنّهم مصدر لِهَمٍّ لا يمكن مقارنته هو الآخر بغيره من الهموم، ومن هنا توصّلت إلى الموضوع الأساسي الذي يقودني طوال هذا الكتاب، وهو أنَّ ثمّة مفارقة علينا تفنيدها، مفادها أنّ كلّ ما من شأنه أنْ يجعلنا أكثر سعادة بإمكانه أن يجعلنا أكثر تعاسة أيضًا. بل سأذهب إلى القول إنّه لا بدّ من التخلّي عن فكرة إنجاب الأبناء لو أردنا الاعتقاد في إمكانيّة تحقيق السعادة.

وبصورة أعمّ لا يجب الارتباط بأيّ شيء مهما يكن حتّى نتعامل مع مسألة السعادة مثاليًّا إلى حدّ السقوط في وَهْم ساذج جدًّا في نظري أنّه يمكن أنْ نصير سعداء في عالَم تعِس، في عالم قد يُغمَر فيه مَن نحبّهم في البؤس.

من جهة أخرى، ما سبق تحديدًا هو ما سلّم به الدلاي لاما، بالرغم من تأييده بحماسة لأطروحة تحقيق السعادة من خلال الفرد وحده، حين يشرح في مناسبات عديدة وبشكل شديد الوضوح، أنّ حياة النُسَّاك فقط هي التي تسمح ببلوغ حالة من الصفاء لا غنى عنها للشعور بالسعادة. ولهذا هو لا يتوقّف عن مدح الحياة الرهبانيّة وهو

مدح نجده في هذا المقطع من كتابه «طريق الحرية»[1] كأحد الأمثلة العديدة على ذلك:

«نميل كلما شُغلنا بهذه الحياة إلى العمل لأجل مَن نحبهم، أقرباءنا، أصدقاءنا، ونجتهد كي يكونوا سعداء. ولو سعى آخرون لإيذائهم سنعتبرهم على الفور أعداءنا. وبالتالي تنمو الأوهام من عينة الرغبة والكراهية كفيضان النهر خلال الصيف... مشاغل البشر الدنيوية تملؤها الاضطرابات والمشاكل. ويشارك العلمانيون في أنواع الأنشطة كافة التي لا تساعد مطلقًا على المرور بتجربة الدارما *dharma*[2]. والحياة الرهبانية هي أفضل بكثير كما يُقال؛ لأنّها يمكنها أنْ تضع حدًا لهذه الحلقة بشكل عملي. وحسب تسونج كا - با *Tsong - ka - pa* يدعم التفكير في مشاكل وأضرار الحياة العلمانيّة وفي مزايا الحياة الرهبانية كذلك فكرة الالتزام بتلك الأخيرة لو سلكتم الدرب المُفضي إليها».

الحُجّة قويّة ولو أخذنا على مَحمل الجد فكرة إمكانيّة تحقيق السعادة بواسطة الفرد وحده، فلا بدّ من التفكير أنّ تحقيق ذلك يعني أنّ على الإنسان أنْ يحيا وحده مثل الناسك (monos باللاتينية تعني «وحيد»)، حتّى يُطبّق فكرة «عدم الارتباط»، وهذا ببساطة أمر مستحيل الحدوث عند الإنسان الذي تتوفّر عنده مشاعر الحب

---

(1) Sa Sainteté le dalaï - lama, La Voie de la liberté, Paris, Calmann - Lévy, 1995.

(2) تجربة بمقتضاها يمكن، حسب الطقوس الروحانية البوذية، الوصول إلى كيفيّة الحياة والتواصل والفهم الصحيح للطبيعة، وفقًا لقواعد ما أسموه الحقيقية العليا. (المترجم)

الإنساني. أقدِّر كثيرًا ماتيو ريكار Matthieu Ricard وأكنّ له إعجابًا كبيرًا، لأنّه بوصفه راهبًا بوذيًّا اختار فعليًّا أن يجعل حياته متناغمة مع فكره. لكن بالمقابل، أشكّ أنّ بمقدورنا تطبيق حِكمة بوذا لعدّة ساعات في الشهر في منطقة الدائرة السادسة بباريس وأنْ نحيا بهدوء بقيّة الوقت حياة البرجوازيين.

ولنذهب لأبعد من ذلك، فوفقًا لواحدة من حُجَج الأطروحة المضادّة، لا تتوقّف سعادتنا على سعادة أقربائنا فقط، لكن على حالة العالم كذلك. لا أزال أتذكّر هذه الصورة التي نشرت على غلاف مجلة لونوفيل أوبزرفاتور منذ سنوات ليهودي شاب بوجه هزيل، كان جاثيًا على ركبتيه، طافيًا بمعنى الكلمة على كومة من الجثث التي لا حصر لها الملقاة كيفما اتّفق في قبر جماعي، وكان النازيون في زيّهم العسكري يقهقهون من حول هذه الحفرة الواسعة في الأرض وقد أمسك أحدهم مسدسًا وصوّب فوهته على بعد عشرة سنتيمترات من رأس الرجل الشاب، وكان من المعلوم أنّه سيطلق الرصاص وأن هذا الصبي سيموت مثل غيره خلال بضع ثوان. هل بوسعنا عمليًّا أنْ نكون سعداء في مثل هذا العالم «مهما كان سياقه» طالما عثرنا على تناغمنا الداخلي؟ هل بوسعنا فعلًا الاحتفاظ بالابتسامة كما فعل إبكتيتوس Épictète[1]، تحت وطأة التعذيب الذي أنزله به سيّده الذي حطّم ساقه كي يختبر نظريّته، حين نعلم أنّ الشرّ المُطلق ومعه الألم المُطلق، اللذين لا نجاة منهما البتة، حاضران في هذا المكان على بعد

(1) أبكتيتوس Épictète، فيلسوف رواقي يرى أنّ تحقيق السعادة يتوقّف على إرداة الإنسان، وأنّ الخير لا يكمن في الأشياء ذاتها لكن في مواقفنا وتصوّراتنا تجاه هذه الأشياء. (المترجم)

خطوات منّا، حاضران هنا والآن؟ وأعترف لكم أنّه حتى لو لم أكن أتحلّى بالحِكمة الكافية بل كنت مخبولًا أو منحرفًا كفاية كي أشعر بالسعادة في مثل هذا الموقف فليس من المؤكَّد أنني سأتمنّى حدوثه، ومن غير المؤكَّد أيضًا أنّه سيكون بمقدوري بعد ذلك أنْ أطالع نفسي في المرآة. في واقع الأمر، يمكن لذُهاني خطير أو لوغد حقيقي فقط، وليس لحكيم أنْ يشعر فعلًا بالسعادة في عالم كهذا، وهذا العالم للأسف لا يزال في كثير من النواحي هو العالم نفسه الذي نحيا فيه.

2 - الحُجّة الثانية هي لحسن الحظ أقل بؤسًا ونظريّة بشكل أكثر بساطة، وعلى الرغم من ذلك لا يمكن تجاهلها حسب الأطروحة المضادة: بخلاف التعاسة التي يمكن تعريفها وتحديدها، سيظل من الصعب وللأبد تعريف السعادة **بشكل مسبَق**. ونجد هنا واحدة من أكثر الأطروحات عمقًا من بين كلّ أطروحات الفلسفة النقديّة، وهي أطروحة وجدناها قطعًا من قبل عند كانط، لكنّها توجد وعلى سبيل المثال عند كارل بوبر Karl Popper أيضًا، وتقول إنّه لا بدَّ أنْ تكون أعمى بكل معنى الكلمة حتّى لا ترى أنّ ثمّة تباينًا جذريًا بين الخير والشر وبين السعادة والتعاسة. بوسعي وبسهولة تحديد ما يُتعسني مثل حالة حزن وحِداد بسبب وفاة إنسان أُحبّه، أو مرض قاتل، أو حرب تُخاض على أرضنا وحتى في أماكن أخرى، أو حالة انفصال، أو فقدان وظيفة، أو إعاقة مفاجئة. باختصار، حادثة من حوادث الحياة. بالمقابل، أنا لست قادرًا أبدًا على التأكّد تمامًا بشأن ما يجعلني سعيدًا: هل هو الحب، أم العدل، أم المال، أم النجاح الاجتماعي، أم الشهرة، أم الذكاء، أم التبحّر في العلم، أم المعارف المتنوعة، أم الممتلكات؟ يمكن لذلك كلّه أنْ ينقلب بسهولة إلى

مصائب. وهنا تظهر حُجّة كان كانط قد ضمّنها في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ودعمها بدليل يصعب دحضه إذا فكّرنا قليلًا بجديّة في تلك المسألة، ولتسمحوا لي أنْ أذكر هنا حُجّته اللامعة:

«يصعب كثيرًا تحديد مفهوم السعادة بالرغم من رغبة كل إنسان أنْ يكون سعيدًا، وما من شخص بوسعه البتة أن يُعبرّ في كلمات واضحة ومنطقيّة عمّا يرغبه ويريده {...} هل يريد الثروة؟ أي هموم إذن وأي حسد وأي فِخاخ يجلبها لنفسه! هل يريد مزيدًا من المعارف والدراية؟ وربما يكون من شأن ذلك أن يمنحه نظرة أكثر وضوحًا على الشرور فقط، فتتجلّى له حينها بطريقة أكثر لإثارة رعبه، بينما كانت تتوارى عنه من قبل، هو الذي لم يكن يجد صعوبة في إشباع ما كان يمتلكه منها فعليًّا... باختصار، هو يعجز عن تحديد ما يجعله فعليًّا سعيدًا بيقين تام مستمد من مبدأ بعينه، لأنه سيلزمه لتحقيق ذلك أنْ يكون مُلمًّا بكلّ شيء... إنّ مشكلة إمكانية تحديد أيّ تدبير من شأنه أنْ يحقّق السعادة لكائن عاقل بطريقة مؤكّدة تامّة، هي مشكلة لا حلّ لها مطلقًا {...}»

ويمكننا إضافة المزيد من الأمثلة التي تؤيّد الحُجّة الكانطيّة، نعرض هنا لواحدة منها تتعلّق بحدَث جارٍ من بين الكثير من الحوادث المشابهة خاص بالبيولوجيا الحديثة، فبفضل التقدّم الاستثنائي الذي شهدته الفترة الماضية تحديدًا في تسلسل الجينوم البشري وفيما يخص اكتشاف الأصل الوراثي لبعض الأمراض الخطيرة أيضًا، مرض الزهايمر، مثلًا، سيسمح لنا ذلك بتحديد مثل هذه الأمراض قبل ظهور أول أعراض المرض السريريّة، ويمتد اكتشاف تلك الأمراض لعقود مقبلة أحيانًا. وعلى الرغم من ذلك

لا يوجد بعد، وهذا في أغلب الأحوال، أي علاج فعّال في الطب كما يمارَس اليوم وكما هو الوضع مع مرض الزهايمر. مَن الذي يضمن أنّ هذا التقدّم المتحقّق على نحو مدهش في مجال المعرفة، تقدّم يُفعِّل من جديد أسطورة فاوست، سيجعلنا سعداء على الفور؟ ليس ثمّة ما يؤكّد ذلك. ينطبق الأمر نفسه على الثروة، أو الذكاء، أو الشهرة، أو النجاح الاجتماعي أو الحب، والأشياء النافعة التي لم يحل وجودها دون الإصابة بالمرض أو الموت التي لا تضمن حياة عاطفية ناجحة كذلك. فضلًا عن ذلك، يعني ميلاد الإنسان أنّه سيموت فيما بعد، وهل ثمّة ما هو أسوأ من حزننا على فقدان أحد الأقارب؟ الشيء الوحيد المؤكّد تمامًا، عند غير المؤمن على الأقل، هو فقدان كلّ حب في النهاية، إمّا لانطفاء الشغف، وإمّا لرحيل أحد أطراف علاقة هذا الحب، وفي هذا يقول الشاعر: «ليس ثمّة حب سعيد» أو على الأقل لا يوجد حب سعيد للأبد. أمّا التعاسة فليس ثمّة شك فيها، تشعر بها حين يعلن لك الطبيب الإصابة بمرض عضال أو حين يُخبرك الشرطي بوفاة أحد الأطفال. ربما سنتجاوز مثل هذا الوضع وربما لا، لكنّي لا أعرف أيّ إنسان يشعر بالسرور في مواجهة هذه النوعيّة من الأخبار. أيلزم إذن، وكما تدعونا البوذية، ممارسة «عدم التعلّق»؟ ولمَ لا، لو كنّا على الأقل مستعدّين للمضي قُدُمًا إلى غاية هذا المنطق، أيْ وفقًا لمَا سبق أن قرأناه في حديث الدلاي لاما، أيْ في حياة الرهبانيّة. أنا بوسعي الإعجاب بتلك الحياة لكنّي لا أرغب فيها البتة. أعدّ حياة النُسَّاك رفضًا للعيش أكثر من كونها تطبيقًا للحكمة.

يبقى أن نُفنّد حُجّة أخيرة ترتبط بهذه الأطروحة تقول: إنّه يمكن

بالرغم من كل شيء تعريف السعادة شريطة أنْ ننجح في تعريف طبيعتنا الخاصّة، وتحديد حاجات الأنا الأكثر خصوصيّة لنتمكّن من العيش في انسجام مع ذاتنا. ليكن ذلك، لكن تكمن المشكلة فعليًّا أنّ «الطبيعة الخاصة» التي بوسعنا تحديدها لأجل أنْ «نملأها» كما نملأ الوعاء، هي خيال محض. ليس هذا إلّا كلامًا ميتافيزيقيًا طَنَّانًا لا اتساق فيه، صورة خياليّة تبعث على الاطمئنان نرويها لأجل أنْ نهدأ. فإذا كانت السعادة غير قابلة للتعريف فلأنه، وخلافًا لما يدعيه منظرو تحصيل السعادة استنادًا إلى الذات وحدها، لا يوجد شيء اسمه «طبيعة بشريّة».

3 - هذه هي الأطروحة في الأساس، وهي في اعتقادي صحيحة وقويّة، وقد ظهرت من قبل في أسطورة بروميثيوس Prométhée الشهيرة، وهي الأطروحة التي أسّست لفكرة الحريّة الإنسانيّة التي سنجدها فيما بعد عند بيكو ديلا ميراندولا[1] Pico della Mirandola، وروسو، وكانط، وهوسرل وسارتر، فضلًا عن هايدجر أيضا. ولنذكّر في بضع كلمات بمعنى هذه الأسطورة. يطلب زيوس من الأخوين إبيمثيوس Épiméthée وبروميثيوس خلق البشر الفانين لأجل تسلية الآلهة القابعة في هدوء لا يعكّره شيء منذ انتهاء الحرب مع الجبابرة Titans. ويتوسّل إبيمثيوس لأخيه أنْ يتركه لكي يخلق حيوانات، فيصنع من الماء والطين تماثيل صغيرة وأشكالًا من كلّ نوع، ومن أجل أنْ ينجح في تشكيل مملكة حيوانيّة متوازنة وصالحة للحياة سيمنح الحيوان ثلاثة مزايا: نموذج أصلي، أي طبيعة خاصّة لكلّ نوع

---

(1) جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا Giovanni Pico della Mirandola (1463 - 1494) مفكّر إيطالي درس الفلسفة في جامعة باريس، وتأثّر كثيرًا بأفكار أفلاطون ومن أشهر أعماله «خطاب في كرامة الإنسان». (المترجم)

بحيث تكون للقطة، أو النحلة أو الأرنب، طابعها الخاص في الحياة، مكان خاص في العالم (الماء للأسماك، السماء للطيور، الأرض للثدييات، بعضها يقطن المناطق الباردة والبعض الآخر يقطن في المناطق الساخنة، وغير ذلك)، وأخيرًا يمنحها هبات خاصّة لأجل البقاء على قيد الحياة في عالم قاسٍ (أجنحة، وزعانف، ومخالب، وفراء، وصَدفة، وسرعة في الركض، وما إلى ذلك).

وبعد أن انتهى من توزيع كلّ شيء، وحين جاء أخوه بروميثيوس ليعاين ما عمله أخوه لاحظ أنّه لم يتبقَ شيء ليمنح للبشر، لا نموذج أساسي ولا هبات خاصة - لا زعانف ولا أجنحة ولا فراء ولا صَدفة ولا مخالب ولا غير ذلك. ويتحدّد الدرس الفلسفي المستفاد من هذه الأسطورة في أنّ الإنسان لا يميّزه شيء محدّد، لأنّه لا توجد طبيعة خاصّة بالبشر، فبوسعه أن يكون الأشياء جميعها، ولأنّه غير محدّد بطبيعة معيّنة فهو حُرّ. البشر ليسوا مبرمجين للأبد ببرنامج محتوم مثل النحل الذي يُخرج عسلًا أو مثل القطط في الركض وراء الفئران. سيتعين عليهم إذن اكتشاف حياتهم وسيكون بمقدورهم فعل ذلك، كما يقول ديلا ميراندولا بطريقة جديرة بالثناء حين استعاد الأسطورة الشهيرة التي سيؤدي فيها الإله نفسه دور الأخوين معًا[1]

(1) حين اكتمل العمل [...] بدا للرب أنْ يخلق الإنسان، لكن لم يكن ثمّة نموذج باقٍ لتشكيل نسب جديد، وليس يتبقّى شيء من الكنوز بوسعه أنْ يوزّعها للابن الجديد، وليس ثمّة مساحة شاغرة على مقاعد العالم أجمع يمكن لمتأمّل الكون هذا أنْ يجلس عليها [ليس للإنسان إذن وخلافًا للحيوانات طبيعة محدّدة ولا مكان ولا هبات خاصة: لم يكن له شيء في البداية، لم يكن عنده أيّ نظام أو أيّ برنامج محدّد للعمل وَفقه]. الآن كلّ شيء قد اكتمل، كلّ شيء كان قد قُسِّم حسب الأوامر بين أعلى وأوسط وأدنى [الملائكة، القديسون، الحيوانات،...]
=

في مقطع يُبهر من حيث عمقه، ويُعدّ نواة ليس لفكر روسو ولفلسفة كانط النقدية فقط، لكن لأفكار أكثر عمقًا أيضًا تضمنتها وجوديّة سارتر وظاهراتيّة هوسرل وهيدجر.

وحتى نصوغ رسالة بيكو ديلا ميراندولا في لغة الفلسفة المعاصرة، بوسعنا القول إنّ الإنسان لأنّه ليس له أيّ «طبيعة»، ولأنّه لا يوجد تعريف محتمل له ولا «هوية طبيعية» فبوسعه أنْ يختار كلّ الهويات. بينما اعتبرت الكائنات الأدنى منه من نباتات وحيوانات منذ البداية كائنات لا تاريخ لها ولا ثقافة ولا سياسة، ووحده الإنسان محض فراغ، ولأنّه عَدَمٌ يصير له تاريخ. هو وحده مَن يملك تاريخًا فعليًّا، إنّ مساره حُرّ في الوجود لا تحدّد شكله مُسبقًا طبيعة بعينها.

ووفقًا لهذا التصوّر الصارم لن يكون لفكرة السعادة الكاملة الدائمة التي يتمّ تحصيلها من خلال الانسجام مع الذات، ومن خلال التوافق مع طبيعة الإنسان الخاصّة جدًا أي معنى. ولنبسِّط الموضوع أكثر: أنا أعرف كيف أجعل قططي سعيدة، فأنا على علم بما يناسب طبيعتها دون أن يجانبني الصواب كثيرًا، لأنّها أظهرت لي مثل هذه الطبيعة وهي تبدو لي في الواقع، دون أي صعوبة، محدَّدة بما يكفي:

= ويا آدم إذا لم نكن قد منحناك لا مكانًا محددًا ولا مظهرًا بعينه ولا هبة خاصّة، فذلك لأنّ المكان والمظهر والهبات التي كنت ستتمنّاها، ستكون لك وستتملّكها وَفقًا لرغبتك وكيفما أردت. أمّا المخلوقات الأُخرى فطبيعتها المحدّدة تُلجمها وحسب قوانين أنا واضعها، أمّا أنت فليس ثمّة أيّ قيد يعوقك إنّما هو عقلك الذي أوكلتك إيّاه الذي سيسمح لك بتحديد طبيعتك... ولو كنّا قد خلقناك كائنًا لا سماويًا ولا أرضيًا، لا فانيًا ولا خالدًا فلأجل أن تُعدِّل أنت من نفسك وتصوغ ذاتك وتمنحها الشكل الذي تُفضّله، وذلك لأنّك قد وُهبت سلطة التصرّف بحريّة حسبما ترى، وهي سلطة تبعث على الفخر...». (المؤلف)

أعطيها لبنًا جيدًا، ولحمًا طيبًا، وبضعة تدريبات، ومداعبات حنونة، وبعض النزهات، فتنام في كسل لأكثر من عشرين ساعة يوميًّا. أمّا مع بناتي فالمسألة مختلفة تمامًا، فأنا لم أكن متيقّنًا البتة ممَّ يناسبهن في كلّ مرحلة من مراحل حياتهن. أبذل قصارى جهدي، لكن ينتابني مثل كلّ الآباء المهتمّين بأبنائهم دوما شعورٌ بأن طريقتي في تربيتهم طريقة قديمة نوعًا ما، أو إذا أردتم هي تربية ناجحة، لكن إلى حد ما. لماذا؟ بكلّ بساطة وخلافًا للوضع مع قططي، ليس ثمّة شيء مستقرّ تمامًا عند الصغار لأنّهم كائنات حرة، لم يتم إعدادهم وفقًا لبرنامج طبيعي محدَّد. فكلّ شيء عندهم يتحرّك، ويتغيّر، وإشكالي لأنّه تاريخي وثقافي وليس جامدًا ويرتبط بطبيعة ما.

تؤكّد الدراسات الأكثر حداثة في مجال البيولوجيا الوراثيّة من نواح كثيرة أنّه لا يوجد شيء يمكن أنْ يشبه فعليًّا ما يمكن أنْ يُطلَق عليه طبيعة بشريّة محدّدة بدقّة، أو «أنا خاصة» بمقدورنا أنْ «نُشبِعَها» كما يمكن أن نعمل مع حيوان صغير يرافقنا. وسنعود إلى ذلك لاحقًا في الفصل المخصّص لموضوع الحرية. لكن ما هو واضح الآن فعليًّا، إذا أخذنا في الاعتبار حُجج الأطروحة المضادّة، أنّ وهم السعادة من المرجّح للغاية أن يتحوّل إلى ما هو أسوأ، فيصير نوعًا جديدًا من الاستبداد.

استبداد السعادة الإجباريّة، أو لماذا يتسبّب البحث بلا أمل عن السعادة في الشقاء المؤكد؟

تنضم فكرة السعادة عند نيتشه، التي تم التعامل معها بشكل دوجمائي بوصفها هدفًا يتعيّن بلوغه من قِبَل كلّ إنسان، من دون

قصد أو معرفة إلى مجموعة التصورات الأساسية التي شكلت ذروة الفكر «العدمي» «nihilisme» بالمعنى الذي يمنحه لهذا المصطلح: استبداد التصوّر المثالي الذي يُصرّ على نفي الواقع. ففلسفات السعادة التي تُقدّم في صيغة وعد لا يتوقّف تحقيقه إلّا علينا نحن، بوسعها أنْ تجعل الناس تُعساء دومًا، بل تجعلهم يمرضون لأنّ العيش في الواقع مُفضّل دائمًا على الوهم، ويتسبّب بدرجة أقل في حدوث اضطرابات مَرَضيّة مرتبطة به. ووفقًا لعمليّة يمكن وصفها بال»جدليّة» تتحوّل أطروحة السعادة بوصفها غاية الحياة، إلى نقيضها فتصير ضغطًا يبعث على القلق. تُمنّي هذه الأطروحة من يتبنّون أفكارها أنّ بوسعهم تحصيل السعادة من خلال بعض التدريبات البدنيّة والذهنيّة اليوميّة، وتعمل على إقناعهم أنّ بمقدورهم تحسين حياتهم بالاشتغال على أنفسهم أكثر من الاعتماد على العالم الخارجي، فينتهي الأمر بإيجاد شكل جديد من الشعور بالذنب عبر خَلْق فكرة مثاليّة عن الأنا المدمّرة.

تُحدِث وعود تجارة السعادة ردود أفعال بلا شك، فهي تحرّض الأشخاص على التحرّك والفعل، فغالبا حين نشعر بالذنب نقول لأنفسنا يجب أنْ نتوقّف عن كسب الوزن، والتدخين، وأنه لا بدّ من ممارسة القليل من الرياضة، والأكل بطريقة صحّية، وربما نلجأ بعد ذلك إلى علم النفس الإيجابي واتّباع نصائحه، وهو الذي يتوافق بشكل مدهش مع النزوع المعاصر إلى الفرديّة. فيتم «اللعب» إذن على النغمة النرجسيّة لمجتمع يتمّ التعبير فيه عن الاهتمام بالذات والانشغال بها عبر أخلاقيّات الأصالة، والسعي المحموم وراء تحقيق الحياة المريحة، وعلم الحِميَة، وعلم البيئة، والركض، ومراكز اللياقة

البدنيّة، والطب الطبيعي، والزيوت الأساسيّة، والأنظمة الغذائية، والعِلاجَات النفسية بأنواعها المختلفة وعبر الاستناد إلى التصورات الفلسفية أيضًا. لكن يصير هذا الجهد المتواصل لتحقيق سعادة الإنسان وجعله في كامل اللياقة، في غاية الراحة بدنيًا وذهنيًا، مُضنيًا كما أكدت عدد من الدراسات الحديثة الميدانية اليوم. ولتطالعوا هذه الفكرة في كتاب مايكل مانجو Mickaël Mangot «سعيد مثل كرويسوس[1]» Heureux comme Crésus[2] الذي يدعم هذه النتيجة من خلال العديد من الأدلة:

«لا ينبغي أنْ يتحوّل البحث عن السعادة إلى هوَس. وإنها لمفارقة أنْ يعاني الأشخاص الأكثر التزامًا في البحث بنشاط عن طريقة يزيدون من خلالها إحساسهم بالسعادة، من أثر عكسي لمثل هذا البحث، ويرون سعادتهم تنحسر في نهاية المطاف. وبالمثل، فإنّ الأشخاص الذين يقدرّون السعادة كثيرًا هم أقلّ سعادة في المتوسّط من الآخرين، وأكثر عرضة للتعرّض للإحباطات. وباتت الآليات التي تؤدّي إلى فشل مثل هذا السعي النشِط لأجل تحصيل السعادة معروفة أكثر فأكثر. أولًا، بتقييمهم لأنفسهم بشكل مستمر، فإنّ الأشخاص الذين يبحثون عن السعادة يمنعون أنفسهم من معايشة الحاضر وتذوّق ملذات الحياة. ثانيًا، باستهدافهم تحقيق أكبر قَدْر

---

(1) كرويسوس Crésus: هو ملك ليديا أشهر الأقاليم الغربية في آسيا الصغرى قديماً حكم بين عامي 560 – 546 ق.م، نجح في توسيع مملكته وحقق ثورة طائلة من التجارة جعلته مضربًا للأمثال. (المترجم)

(2) Mickaël Mangot, Heureux comme Crésus? Leçons inattendues d'économie du bonheur, Paris, Eyrolles, 2014.

من السعادة، يُهيئ هؤلاء الأشخاص أنفسهم للإصابة في النهاية بخيبة الأمل. أخيرًا، بالالتزام في سعيهم الفردي هذا، يميل هؤلاء الأشخاص إلى الانفصال عن الآخرين، وبهذه الطريقة يفقدون مكوّنًا أساسيًّا من مكونات السعادة».

ويستند هذا المؤلِّف في تشخيصه إلى سلسلة طويلة من الدراسات الميدانية ذات العناوين الدالة مثل: «هل السعي وراء تحصيل السعادة يتسبب في تعاسة البشر؟ عن التأثيرات المتناقضة للتقدير الزائد للسعادة »[1] أو أيضًا: «النتيجة العكسية للبحث عن السعادة وتقديرها»[2] وغيرهما من الدراسات. لكن ثمّة ما هو أكثر، فقد توصّلت دراسات الباحثين الأمريكيين أيضًا إلى أنّ الأشخاص الذين يؤكّدون أنّهم «سعداء تمامًا» يصابون غالبًا بأمراض عقليّة خطيرة تقودهم إلى إخفاقات كارثية:

«لاحظ الباحثون أنّ الأشخاص الذين يحصلون في بعض المواقف على الحدّ الأقصى الدال على السعادة (10/ 10) هم الذين يعانون فيما يبدو من العواقب السلبية. فهم على سبيل المثال أقل في مستواهم الدراسي من الأشخاص الذين يشعرون بالسعادة لكن بدرجة معتدلة، كما أنّ دخلهم أقل، وهم يكافحون أكثر ليجدوا لهم عملًا كما ترتفع بينهم نسب الوفاة. وتفسير ذلك أنّه عند مستوى زمني معين من شعور الفرد بالسعادة القصوى، وهذا يدلّ غالبًا على

---

(1) وردت بالإنجليزية في الأصل: «Can seeking happiness make people unhappy? Paradoxical effects of valuing happiness». (المترجم)

(2) وردت بالإنجليزية في الأصل: «The pursuit and assessment of happiness can be self – defeating». (المترجم)

إصابته بمرض عقلي، ويحدث عنده تقدير مبالغ لكفاءته والتقليل من شأن المخاطر وردع أقل في مواجهتها، وهو ما من شأنه أنْ يحوّل دون تكييف سلوكه على نحو جيّد مع خصائص بيئته».

إذن هل سيكون البحث عن السعادة محض وهم؟

بات من الواضح، وكما نوّهت في البداية، أنّه سيكون من المفيد لنا جميعًا وقبل أيّ شيء أنْ نعرف ما الذي يجعلنا أكثر سعادة، وما الذي يجعلنا أكثر تعاسة أيضًا، وربّما ستتمثّل الحكمة أنْ نسأل أنفسنا بعد ذلك هل هي اللذة؟ نعم، الفرح؟ بالتأكيد، حالة ما من الصفاء؟ ولمَ لا، لكن السعادة بوصفها حالة ثابتة دائمة هل نصل إليها بمفردنا حتّى لو كنّا نحيا في عالم بائس؟ لا، ثم لا، ثم لا. هذا الوهم المُهلِك، المُستبدّ يجب أنْ يُطارد باسم الواقع أو حتى باسم سعادة نسبيّة (لو أردنا استخدام مثل هذا المصطلح). بكل وضوح، يفشل «مذهب السعادة» فشلًا ذريعًا بسبب جانبه المتأصّل المضاد للمأساويّة، برفضه العنيد فَهْم ما سبق أنْ فهمه الإغريق، الذي يتعارض جوهريًّا مع سعيهم وراء السعادة بوصفها الغاية من الحياة، وهو أنّ ثمّة جانبًا مظلمًا دومًا في عالم الواقع، وأنّه ليس ثمّة سعادة أبديّة، لكن أفراح تتفاوت في دوامها فقط. ولهذا السبب، فإنَّ مفهوم «الحياة الطيبة» الذي حلَّلتُه في الكثير من مؤلَّفاتي لا يشبه مفهوم السعادة في شيء. أميل إلى الاعتقاد أنّ ما يريحنا في الوجود هو العيش في الواقع حتّى لو كان قاسيًا أكثر من الركون إلى الوهم حتّى لو كان عذبًا. إذن الحب والحريّة والمعرفة أفضل من سعادة وهميّة نُحصِّلها بمفردنا مع العلم أنَّ هذه الأبعاد الثلاثة المرتبطة بالوجود لا تجعلنا بالضرورة سعداء، فالأمر أبعد ما يكون عن ذلك، فلحظات

السعادة والصفاء هي في الأساس، عندنا نحن البشر الفانين، هشّة وعابرة، وليس هذا إلّا سببًا آخر إضافيًّا يجعلنا نبحث عنها ونتذوّقها ونعمل على استبقائها قَدْر الإمكان.

وممّا سبق يتّضح الهدف من وراء هذا الكتاب: وهو التعرّف قَدْر المستطاع على ما يجعلنا سعداء في الواقع، ما نلتذ به دون أنْ نجهل كونه زائلًا، وبعد ذلك نركّز على الأفراح الأكثر بساطة أكثر من السعادة الفرديّة الوهميّة. ثمَّة سبعة أفعال هي التي سترشدنا في عملنا هذا وهي: أنْ نحب، وأنْ نُعجَب بشيء ما، وأنْ نتحرر، وأنْ يتّسع أفقنا، وأنْ نتعلّم، وأنْ نبتكر وأن نعمل.

2

أنْ تُحبّ

سعادة الحبّ وتعاسته

لماذا يسعدنا الحبّ ويجعلنا نفيض فرحًا؟ ولماذا يُتعسنا الحبّ ويغمرنا في اليأس؟ لا شيء يشبه الغبطة التي تبعثها أشكال الحبّ المختلفة، والعشق، من دون شكّ، وكذلك علاقتنا التي تربطنا بأبنائنا، من دون أنْ ننسى الأفراح التي لا مثيل لها التي تُسببها صداقة دائمة، وهي أقل عاطفيّة من حالة الحب لكنّها أكثر متانة وهدوء. الحب - بشكل واضح - هو ما يمنح معنى لحياتنا؛ لأنّه لا قيمة كبيرة لحياة لا حُبّ فيها. هكذا يغمرنا فقدان شخص نحبّه - على اختلاف شكل هذا الفقدان: طلاق، أو انفصال، أو الحداد في حد ذاته - في البؤس الشديد، الأمر الذي يؤكِّد من جديد السمة الساذجة جدًّا، حتّى لا نقول الضحلة، لفلاسفة تحصيل السعادة بالاشتغال على النفس فقط.

ولهذه الملاحظات، التي يمكن عدّها عادية، نتيجة ليست عادية، كما يقول نيتشه: كلّ فرح يبتغي الخلود، («alle Lust will Ewigkeit»)، ولم تستطع كبرى أساطير الحب، منذ أزمنة مبكّرة، تجاوز العلاقة إلى ما وراء الحياة، وأنْ يكون لها تطلّع نحو السرمديّة، إلى الخلود. وتستند دائمًا طرائق معالجة هذه المسألة بالربط بينها وبين الموت،

أو بما سيكون بوسعه أنْ يتجاوزه، ومن خلال هذا الربط تنشأ دراما الحب. ويبدو أنّ الوعد بالخلود من شأنه وحده أنْ يحوّل العشق إلى سعادة دائمة، ودائمًا ما يأتي مشهد الانفصال المحتوم الذي لا يمكن منعه في عالم البشر الفانين؛ ليفسد السعادة، وما يمكن أنْ تحمله لنا من أحاسيس مشتركة متناغمة. فإذا أردنا أنْ نكذّب أراجون Aragon وأنْ نرفض الإقرار أنّه «لا يوجد حُبّ سعيد»[1]، لا بدَّ - كما تدعونا قصة إقامة لِعازَر من الأموات الواردة في إنجيل يوحنا la résurrection de Lazare[2]، أنْ نضع أملنا كلّه في الرهان على لَمّ الشمل بعد الموت مع من نحب، واليقين في الوعد بـ«حب يكون أقوى من الموت».

أمّا بالنسبة لغير المؤمن، ليس هذا الأمل إلّا سرابًا، وقد ولد هذا الأمل بكلّ بساطة من إغواء الإيمان به. فهذا الأمل كان موجودًا منذ فجر التاريخ في صيغ مختلفة، حتّى قبل بداية المسيحيّة، في أساطير الحب الكبرى: في ملحمة جلجامش، منذ القرن الثامن عشر قبل الميلاد (حتّى إذا كان البحث عن الخلود ينتهي هنا بالفشل)، وفي أسطورة إيروس وبسيشيه Éros et Psyché التي رواها أبوليوس Apulée في روايته «الحمار الذهبي» L'Âne d'or، التي على العكس تحقّق فيها هذا الأمل، فقد كان زيوس هو مَن تولى تربية بسيشيه بوصفها مُخَلَّدَة - وهذا ما جعل من هذه الأسطورة واحدة من

---

(1) يشير لوك فيري إلى قصيدة «لا يوجد حب سعيد» «pas d'amour heureux»، للشاعر الفرنسي لوي أراجون Louis Aragon (المترجم).

(2) وردت هذه القصة في الكتاب المقدَّس، العهد الجديد: إنجيل يوحنا، الإصحاح الحادي عشر (الآيات، 28 - 43)، تحكي عن إقامة لِعازَر من الموت بعد أربعة أيام من وفاته. (المترجم)

أساطير العالم القديم النادرة التي تنتصر فيها العاطفة على مصيبة الفراق الآتي لا محالة الذي يتعذّر منعه.

ثمّة الجانب الروحاني تمامًا أيضًا، لحكايتين كبيرتين ستسودان العصر الوسيط والعصر الكلاسيكي الذي سيتجسّد في شخصيّات متعارضة هما: تريستان وإيزوولد Tristan et Iseult من جهة، ومن جهة أخرى دون جوان Don Juan وفتوحاته. ولا يمكن فهم هاتين الحكايتين من دون ملاحظة البعد الديني الذي يقبع في خلفيتهما، وهو بعد من دونه، كما قلنا، لن يكون ثمّة حب سعيد. وفي هذا سبب ممتاز؛ كي نبدأ دراسة هاتين الحكايتين الكبيرتين.

البعد الديني لأسطورتي تريستان ودون جوان، أو فشل العاطفة من دون تطلع للأبدية

أوّلًا ما يتعلّق بتريستان:

على الرغم من أنّ الأسطورة التي اختُلقت أو على أقلّ تقدير، توافرت كتابةً، في القرن الثاني عشر لا تكشف صراحة عن تقليد حب الغزل العفيف الطاهر (لا سيّما أن العاشقين تبادلا جسديًّا عشقهما، وهو ما كانت تحظره «أخلاقيات الود والمؤانسة واللطافة والشهامة»، ولكن لأنّهما خانا باستمرار سيّدهما أيضًا)، إلّا أنّها تندرج في سياقه. وحسب المنطق المُحب لـ«العاشق المتأوه»، يكون الآخر (الكائن المحبوب) في الواقع هو كلّ شيء ولن يكون الكائن المُحب بالنسبة له شيئًا يذكر، يكون مجرد تَنْهِيدَة. الكائن المحبوب هو المقدَّس، أمّا العاشق فهو المدنَّس. والعكس نجده في أسطورة دون جوان: فالمغوي هو كلّ شيء، بينما الآخر لا يمثّل شيئًا، فهو

ليس شخصًا حقيقيًا إنّما هو ظلٌّ، خيال فتاة شابّة في الأفق، أو على الشاطئ، أو في الريف، صورة أنثوية يوشك أنْ يمتلكها، أنْ يستهلكها ثمّ يهجرها لينتقل إلى غيرها.

عرفت أسطورة تريستان وإيزوولد طبعات مختلفة كُتبت جميعها في الفترة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، أيْ في أوج فترة حب الغزل العفيف الطاهر حتى لو كانت العلاقة بين العاشقين، كما أوضحت، لم تتوافق دومًا مع أخلاقيات الشهامة والمؤانسة كما كانت تُعرف في تلك الفترة. الصيغة الأساسيّة لها كتبها بيرول Béroul عام 1170 وهو كاتب نورماندي لا نعرف الكثير عنه، وهي غير مقروءة تقريبًا بالنسبة لنا بسبب لغتها التي كانت تستخدم في النورماندي العليا، لكنّا نجد لها ترجمة في كتاب الجيب في نسخة مزدوجة اللغة تجعلنا نتذوّق أحيانًا متعة قراءة النص الأصلي. وبعد بيرول، عرفت علاقة الحب بين تريستان وإيزوولد صيغًا أخرى خصوصًا ما كتبته ماري دو فرانس Marie de France في بيرن، وتوماس دانجلتير Thomas d'Angleterre في أوكسفورد في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، المعنونين بعنوان واحد هو «جنون تريستان»؛ لأنّهما حكيا كيف كان عاشقنا يتنكّر ويجعل من نفسه «مُختلًّا عقليًّا» ليقابل محبوبته الجميلة.

وتشهد طائفة من الحكايات التي استوحت الفكرة الأساسيّة لهذه الأسطورة، ولا سيما في فرنسا وألمانيا والنرويج وإنجلترا، على النجاح الاستثنائي الذي صادفه عمل بيرول. ومن بين المحاولات الحديثة نسبيًا التي قدّمت لتجميع كلّ هذا التراث الأدبي الغزير، تلك التي قام بها جوزيف بيدييه Joseph Bédier (عام 1900)، التي كان لها

وحدها تأثير كبير لفترة طويلة، لكنّي اخترت بالأحرى المحاولة التي قدَّمها رينيه لوي Réne louis عام 1972[1]، فهي في نظري تلقي الضوء على المصادر التراجيديّة الأساسيّة لهذه القصة. ويجب أنْ نوضّح أنّه، بخلاف العمل التجميعي المُلخَّص الذي قام به بيديه ولوي، لم تشتمل أي واحدة من الطبعات بصيغتها الأصليّة على كلّ فصول الدراما، وهكذا كان يتعيّن إعادة تشكيل أحداثها إذا أردنا الاحتفاظ باللحظات الأكثر أهمية فيها.

لكن من وجهة نظر لاهوتية، يقترب حب الغزل العفيف الطاهر، على الأقل في ما يخصّ هذه النقطة، مع أسطورة تريستان، فيشترك بوضوح في واحدة من المكونات الأساسيّة للتجربة الإنسانيّة، وهي التجربة الصوفيّة الروحانيّة. نجد فيه المكوّنين الأساسين لهذا المنظور الديني الفريد من نوعه، فمن جهة، ضرورة «الخروج من الذات»، وتهميش الأنا الجنسي المهيمن والغيور والراغب في التملك، ومن جهة أخرى، تصوّر مثالي زاهد يرتبط بمشروع يهدف إلى الانصهار في الآخر، في المطلق. ولا يتحقّق الهدف الثاني إلّا بإتمام الهدف الأول: ولا يتمّ ذلك إلّا بإلغاء الأنا ومحو تحيّزها المُتمركز حول الذات، عبر الموت فى نهاية المطاف، باختفائها الفعلي، عبر ذلك كلّه يتطلع العاشق إلى الالتقاء ثانية بالآخر، والانصهار في المقدَّس الذي يُجسّده المحبوب. وحتّى نتكلّم مثل هيجل، فعبر نفي أحد المفهومَيْن، الذي سيكون بالضرورة المفهوم الدنيوي، المتمثّل في هذه الحالة في العاشق المتأوه - يتّحد المحب

(1) Tristan et Iseult, adaptation de René Louis, Le Livre de poche, 1972.

بالمحبوب، المحدود باللانهائي، والنسبي بالمطلق، والفاني بالأبدي، أي باختصار، البشري بالإلهي - ولهذا السبب تؤدّي مثل هذه الصورة عن الحب، بالضرورة، إلى الشقاء. فإذا كان العشق يجعلنا نجنّ فرحًا، فهذه الغبطة لا تدوم؛ لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بلحظة من الجنون، أو بلحظات عابرة من الفرح سريعًا ما تنتهي. فعند الموت يجتمع من جديد تريستان وإيزوولد في نهاية القصّة كما يُشير إلى ذلك بطريقة صادمة المشهدُ الأخيرُ من الأسطورة، حيث نرى عُشبة تخرج من تابوت تريستان؛ لتقفز إلى تابوت إيزوولد (حيث تتشابك شجيرتان، كرمة ووردة، فوق قبريهما وفقًا لما جاء في نسخ أخرى) من دون أنْ يكون بوسع أحد أنْ يفصم عرى هذه العلاقة ليفرّق بينهما. تتحقّق هذه الروحانية دومًا عبر إلغاء الذات ومحو أحد المفهومين، بل محو المفهومين معًا؛ لأنّ هذا الإلغاء هو الشرط الضروري للانصهار في الآخر. فليست الأنا هي مَن يتعيّن تحريرها، بل يتمثّل الأمر في ضرورة التحرّر منها، حيث يكون الموت هو التحرّر الكامل، والانعتاق الأخير من هذا الوهم المُهلِك، من سجن الفرد، هذا الخيال الذي يتمّ التعامل معه بوصفه واقعًا، الذي يتصوّر نفسه حُرًّا ومستقلًّا. إذن عبر الموت وبه، يمكن للعاشقين أن يلتقيا ثانية فقط، هكذا يبدو اتّحاد الكرمة والوردة باعتباره الدرس الأخير، الذي نتعلّمه من هذه الحكاية. العاشق المتأوه ينتهي به الحال قطعًا، أنْ يلفظ أنفاسه الأخيرة، لكن الرسالة التي تُستخلص من الأسطورة مفادها أنّ الحب أقوى من الموت، وهي من جديد طريقة للقول بأن الحب يلعب فعلًا دور المقدّس الحقيقي، الأبدي، ولهذا السبب هو يقارب التصوّر الخاص بالإله ذاته.

وسنرى كيف تمثّل أسطورة دون جوان، ضمن هذا السياق، الشكل المضاد لأسطورة تريستان.

دون جوان، عدو المسيح، المغوي الأخلاقي، أو لماذا الحب الجنسي لا يُفضي هو الآخر إلى السعادة؟

تأخّرت ظهور شخصيّة دون جوان مقارنة بتريستان، فقد تعيّن الانتظار حتّى القرن السابع عشر وتحديدًا عام 1630 كي نصادفها في إحدى المسرحيّات التي كتبها الراهب الإسباني تيرسو دي مولينا Tirso de Molina بعنوان: (مغوي إشبيلية والضيف الحجري) El Burlador de Sevilla y Convidado de piedra. واستعيدت المسرحيّة وعُرضت في إيطاليا ثمّ في فرنسا عام 1659 من خلال دوريمون Dorimon، وعام 1660 من خلال فيلييه Villiers، ثمّ قدّم موليير Molière معالجة جديدة لها عام 1665، ثمّ فعل ذلك أيضًا موزارت Mozart عام 1787 استنادًا إلى كتاب لورينزو دا بونتي Lorenzo Da Ponte. ومنذ ذلك الوقت لم يتوقّف استخدام شخصيّة دون جوان من الكُتّاب والفنانين - منذ جلوك Gluck، وليست Liszt، وتشايكوفسكي Tchaïkovski، وفراجونار Fragonard، ودولاكروا Delacroix، وهوفمان Hoffmann، وبيورن Byron، وبلزاك Balzac، وبوشكين Pouchkine، وميريميه Mérimée، وبودلير Baudlaire ودوما Dumas وحتى إيريك إيمانويل شميت Emmanuel Éric Schmitt وبيتر هاندكه Peter Handke في أيامنا هذه، مرورًا بأبولينير Apollinaire ومونترلان Montherlant، بينما تعدّدت معالجات هذه الأسطورة وتقديمها في السينما طوال القرن الماضي. ونقول هذا كلّه لنشير إلى الثروة الكبيرة التي خلفتها هذه الأسطورة التي سبق

أنْ ذكرت أنّها تتماثل مع أسطورة تريستان، وسنرى بعد قليل بشكل مفصَّل أوجه هذا التماثل.

تمنح المعالجات الأصليّة الأساسية لل«الثلاثة م» (مولينا وموليير وموزارت) - بعيدًا عن الاختلافات فيما بينها، للشخصيّة الرئيسيّة سمات متشابهة جدًّا، كان دون جوان - وقد سيطر عليه المنطق الإيروسي ونذر نفسه للذّة الخالصة، وللجنس، وللبحث عن المتعة - يغوي؛ لأنّه يريد أنْ يغوي، هو متمركز كليًّا حول ذاته، مُتلاعب، ومُخادع ومتهكّم، هو ليس منعدم الأخلاق يسخر من الاحتشام والقواعد الاجتماعيّة، ومن التمييز بين الخير والشر وبين المدنّس والمقدّس فقط، لكنّه ماديّ أيضًا. هو ليس مجرد مُلحِد لكنّه عدو فعلي للمسيح، يهْزَأُ بكلّ أشكال التعالي والكمال، ولهذا السبب هو يقترب من الشيطان الذي يمتلك في الوقت ذاته صفات الإغواء وإرادة تحدّي الرب، الموت والحياة الآخرة التي سيهلك فيها قطعًا. وستحاول الرومانسيّة أنْ تمنح دون جوان صورة مغايرة تمامًا، أكثر عاطفيّة، صورة رجل «ليس سيئًا تمامًا» في نهاية المطاف، لكنّه رجل يُعذّبه الهوى - وأنا لن أهتمّ بتلك المسألة؛ لأنّ ما يعنيني هو الأسطورة الأصليّة.

لماذا؟

لأنّه يجسِّد شكلًا من أشكال الحياة العاطفيّة التي يمكن أنْ نجد له تفسيرَيْن محتملَيْن. يمكن أنْ نرى فيه توطئة لسلوك معاصر جدًا، نظرة عامة عمّا ستمثّله هذه النزعة الفرديّة سريعة التقلُّب، والأنانية التي تتبنّى مبدأ اللذة بوصفه المرشد الوحيد للسلوك. في الواقع وفي مثل هذه الظروف، ليس ثمّة أيّ التزام، أيّ وعد يستحق الوفاء

به، فقانون اللذّة هو القاعدة الوحيدة في الحياة، وكلّ شيء يصلح لإشباعه. ويمكن أنْ نرى فيه على العكس صورة أكثر عمقًا وأكثر قِدَمًا، صورة المأساة المرتبطة مباشرة بتناقضات إيروس الجوهريّة. وهكذا فَهِمَ كيركجارد Kierkegaard[(1)]، في تأويل متأثّر جدًّا بهيجل بشكل مدهش - أقول مدهش لأنّ كيركجارد كان يمقت الهيجيليّة بكلّ معنى الكلمة - الشخصيّة التي جعل منها الركيزة الأساسيّة لمذهبه الشهير ذي الأطوار الثلاثة: الطور الجمالي (دون جوان)، الطور الأخلاقي (كانط)، الطور الديني (يسوع). وهذه المسألة تستحقّ أنْ نتوقّف عندها. لكنْ بدايةً ما الذي يعنيه فعلًا هذا «الطور الجمالي» الشهير الذي ستكون شخصيّة مولينا هي شعاره؟ وكي يُحيط بها؛ استعارَ كيركجارد من هيجل وصفه للسخرية الرومانسيّة.

دعونا نشرح ذلك.

السخرية هي نهج يهزأ من كلّ شيء، هي إدعاء لممارسة حريّة مطلقة تجاه كلّ موضوع «بنفي» كلّ المضامين التي يتمّ التعرّض لها والتهكّم عليها؛ إذن تتمّ السخرية من كّل شيء، من الالتزامات، ومن الأخلاق، ومن الوضع الراهن، ومن الشخصيّات العظيمة، لكن أيضًا تطول الأشياء الشائعة والمألوفة والدين والموت والمحن وتقلّبات الوجود، ومن هنا يتصوّر من يمارسها أنّه يمتلك عقلًا متفوّقًا متجاوزًا الآخرين وكلّ شيء آخر، وأنّه وُهِبَ حريّة محلّقة في الأعالي، حيث لا شيء بوسعه أنْ يقوّضها أو أنْ يتنافس معها. يهدف

(1) سورين كيركجارد Søren Kierkegaard (1813 - 1855)، فيلسوف دنماركي، أبرز مفكّري الوجوديّة، تميّزت تأمّلاته بنزعة روحانيّة استندت إلى تصوّرات لاهوتيّة مسيحيّة تأثّرت كثيرًا بالكتاب المقدس. (المترجم)

الجدل الهيجلي إلى توضيح - ويعد هذا أوّل نقد يمكن توجيهه إلى دون جوان - أنّ مثل هذه الحريّة المُطْلقة المزعومة تنقلب إلى ضدّها، ويتبيّن في الواقع أنّها تعدّ شكلًا من أشكال التبعيّة، بل نوعًا من الإدمان؛ لأنّها لا يمكن أنْ تمارس إلّا في ظلّ مضامين تعمل على نفيها، وهي تأتيها من خارجها؛ لأنّها لا تنتجها بنفسها. ولا بدَّ في كلّ مرّة تجديدها، كلّ مرّة من الضروري أنْ تجد السخرية هدفًا لها تمامًا، مثل دون جوان الذي يلزمه غزوة جديدة، وبهذه الطريقة، ومثل المدمن الذي لا يمكن أنْ يعيش دون جرعته، دون جوان والسخرية بعيدان عن أنْ يكونا مستقلَّين، لكنّهما في حالة من أشدّ حالات التبعيّة إذعانًا للنساء في هذا السياق، حيث عليه ألّا يكف عن معاودة الإغواء، والغزو و«الاستهلاك»، ثمّ معاودة الهجر في عمليّة لا نهاية لها، (وهو ما أسماه هيجل اللامتناهي الفاسد). وندرك جيدًا هنا كيف تنقلب تلك الحريّة المزعومة المنادى بها في البداية، وفقًا لهذه العمليّة الشهيرة التي أسماها هيجل «الجدل»، إلى نقيضها، أيْ إلى تبعية مطلقة تجاه الكائنات والمضامين الخارجيّة التي لا تنبع من الذات، وهكذا ستحلّ التبعيّة الكاملة محلّ الاستقلاليّة.

ويمكن الرد أنّ من شأن دون جوان أنْ يفرح في النهاية بمثل هذه التبعيّة، بهذا «اللامتناهي الفاسد»، وأن ذلك هو خياره، وأنّه ليس بوسعنا الحُكم عليه هكذا من الخارج. ولهذا وعلى الفور يُطرح نقد ثانٍ ليدعم النقد الأول. فلا تنقلب حريّة دون جوان المزعومة إلى تبعيّة فقط، مثل مدمن الخمر الذي يظنّ نفسه حرًّا لكنّه يستسلم في الحقيقة للمادة التي يظلّ عبداً لها، لكن ثمّة ما هو أكثر، زمن دون جوان هو زمن الاستهلاك المحض؛ أيْ ذلك الذي لا ينتهي إلّا

بالموت. ويتّفق ما سبق مع تحليل مفهوم التسلية عند كلّ من أبيقور وباسكال.

دوّامة الملذّات المصطنعة تقرّبنا من الموت

في الواقع، ووفق لوكريتيوس Lucrèce[1] وأبيقور، الخوف من الموت هو الذي يدفعنا خفية «للتسلية»، وللاستهلاك المستمر أبدًا، وللملذّات المصطنعة. وعلى الرغم من ذلك وفقًا لمفارقة في غاية الدِّقَّة، هذه النزعة الاستهلاكيّة هي التي تقرّبنا جدًّا وبطريقة غير مسبوقة من الموت؛ لأنّها تغمسنا في الإدمان. ومن هو المدمن؟ هو الشخص الذي لا يكون بوسعه بعد أنْ يتجاوز حدًّا معيّنًا إلّا أنْ يزيد جرعات ما يتعاطاه ويقارب بين فترات تعاطيه لكلّ جرعة. وقد أشار لوكريتيوس إلى ذلك حين شبّه مَن يدمن استهلاك شيء ما بالأطفال الذين يشتهون لعبة، ثمّ بعد أنْ يمتلكوها يملّون منها فورًا ويلقونها بعيدًا؛ كي يأخذوا لعبة ثانية ثمّ ثالثة ثمّ رابعة وهكذا. وبهذه الطريقة ينتقل الطفل المدلَّل من حالة إلى أخرى مثل دون جوان الذي يتَحَوَّل من امرأة إلى أخرى والمدمن من جرعة إلى جرعة غيرها. وهذا الركض وراء السعادة المصطنعة هو الذي يمنعه من بلوغ حالة من الصفاء الحقيقي. لماذا؟ لأنّ مثل هذا الركض لا يسمح لنا البتة بالعيش في لحظة الحاضر، وللسبب نفسه هو يحول دون بلوغنا الحكمة، وتحقيق الطمأنينة التي تتطلّب انتصارًا على شرَّين يُثقلان

(1) لوكريتيوس: (99 – 55 ق.م)، فيلسوف وشاعر روماني، أنجز قصيدة ملحمية واحدة كانت بعنوان: De rerum natura، أو «عن طبيعة الأشياء» تتضمّن أهم معتقدات الإبيقوريّة. (المترجم).

على الحياة البشريّة: الماضي والمستقبل. وحكيم هو مَن ينجح في أنْ يعيش اللحظة، ويكتفي بحاضر لا يرتبط بالماضي ولا بالمستقبل، فيكون بهذه الطريقة كأنّه جزء من الأبديّة. وللوصول إلى ذلك لا بدَّ من الإحجام فعلًا عن هذه الملذّات المصطنعة التي تغرسنا في طابع مؤقّت زائل يعدّ نوعًا من الهروب إلى الأمام. تشبه حياة الشخص الذي يغرق في إدمانه برميل الدانيدات Danaïdes الذي لا قاع له - فهو لا يمكن أنْ يشبع إطلاقًا ولا يرضى؛ لأنّه لا يحب ما في يده فعلًا مطلقًا، ولا يكفّ عن اشتهاء ما لا يمتلكه. والدانيدات، كي أذكّركم، هنّ بنات داناوس Danaos الخمسون، تسع وأربعون منهن استجبن لأمر أبيهن بقتل أبناء أعمامهن اللواتي توجّب عليهن الزواج بهم في ليلة الزفاف. ولهذا تمّت معاقبتهن بأنْ يملأن إلى الأبد في الجحيم - عند هاديس Hadès[1] - جرّة مكسورة القاع. والرجل الثّري الذي يستسلم إلى المنطق الاستهلاكي هو - وفق لوكريتيوس - مثلهنّ يتعامل مع وضع لن ينتهي البتة؛ لأنّ الجرّة لن تُملأ إطلاقًا[2].

لهذا السبب - حسب كيركجارد - لا بدَّ من ترك دون جوان

---

(1) ملك العالم السفلي، عالم الموتى في الأساطير اليونانية. (المترجم)

(2) «كالذي يتعجّل الخروج من مسكنه الشاسع، بعد أنْ ملّ من مكوثه فيه، ثمّ يعود إليه فجأة؛ لأنّ ضجره لم ينته وهو في الخارج، فيحثّ الخُطى ويركض، يهزّ دابته بقوّة؛ لتسرع كما أنّه ذاهب لانقاذ بيته الذي يحترق. وبمجرد أنْ يصل إلى العتبة، يشرع في التثاؤب، ويغطّ في نوم عميق باحثًا فيه عن النسيان، إلّا إذا أسرع من جديد تجاه المدينة. الكلّ يسعى إلى الفرار ولا أحد ينجح في مسعاه. ثمّ ندور حول أنفسنا في دائرة الحياة، فليس ثمّة رغبة جديدة بوسعها أنْ تفاجئنا. وطالما لمّا نحصل بعد على الشيء الذي نشتهيه، تزداد رغبتنا فيه، وحين نحصل عليه نتمنّى فورًا غيره». (المؤلف)

لمصيره البائس والانتقال إلى طورين آخرَيْن، طور الأخلاق الذي سبق أنْ كان له فضل محاولة إضفاء السلام على حياة البشر، ثمّ - في الأخير - طور الدين الوحيد الذي يمنح فعليًّا معنى للمعنى؛ لأنّه يسمح لنا بتحديد المعنى الأسمى للوجود الإنساني. ولن أعالج هذين الطورَين الأخيرين هنا؛ لأنّهما يبعداننا عن موضوعنا؛ لأشير ببساطة إلى أنّ حقيقة دون جوان تكمن - كما لاحظ كيركجاد - في البنية المتناقضة، المحبطة لإيروس. لهذا السبب لا بدَّ من تجاوز هذا الأخير إلى أشكال أخرى من الحبّ، وأنْ يدخل ضمن البعد الخاص بالخلود إذا كان يريد تحقيق السعادة. وهذا هو الموضوع الأساسي لأسطورة أخرى أكثر قِدَمًا بكثير، هي أسطورة إيروس وبسيشيه التي رواها أبوليوس في **الحمار الذهبي**.

كلّ فرح يبتغي الخلود «Ewigkeit will Lust Alle»: غراميات إيروس وبسيشيه

نعرف حكاية شغف هذين العاشقين من خلال نصّ غريب جدًّا هو **التحولات** Métamorphoses الذي كتبه باللاتينية أبوليوس؛ وهو روائي وفيلسوف من القرن الثاني (123 - 170 م). فالكتاب الذي أسماه القديس أوغسطينوس **الحمار الذهبي**، يحكي قصة خياليّة عن أرستقراطي يسمّى لوكيوس Lucius، يتحوّل إلى حمار بسبب رعونة سيّدته التي كانت ساحرة مبتدئة. وكما حدث فيما بعد في كتاب الكونتيسة دو سيجور la comtesse de Ségur «مذكرات حمار»[1]، مرّ

(1) الكونتيسة دو سيجور (1799 - 1874) أديبة روسيّة أقامت في فرنسا، كتبت العديد من الروايات والكتابات الموجهة للأطفال، وقد بدأت رحلتها في الكتابة، وهي في الثامنة والخمسين من عمرها. (المترجم)

هذا البائس بسلسلة من المغامرات تتفاوت في مأساويتها، كان عليه خلالها، كعلاج وحيد كي يستعيد هيئته الأصليّة، أنْ يأكل كميّة من الزهور. وقد كان هذا الكتاب الذي يستعير جزءًا من كتاب **التحوّلات** لسلفه المشهور أوفيد Ovide، مجالًا للعديد من التأويلات. فقد تمّ التعامل معه بوصفه حكاية كوميديّة، كما تمّ النظر إليه أيضًا كرواية بلوغ[1] roman initiatique، نوع قديم لما سيسمّيه الرومانسيون الألمان فيما بعد القصة التثقيفية Bildungsroman، وهي الرواية «التربويّة». وسأدع هذا الجدل جانبًا لأهتمّ فقط بالمقطع الذي سيحكي فيه لوكيوس أسطورة بسيشيه (الروح) وإيروس (العشق)، والمناظر الروماني له هو كيوبيد Cupidon، والذي ظهر في نسخة أبوليوس كابن لأفروديت Aphrodite (فينوس Vénusعند الرومان)، وابن زوجة أريس Arès (مارس Mars عند الرومان)، إله الحب.

وفيما يلي جوهر هذه القصة التي أكتفي هنا بتلخيص أهم معالمها لنستخلص الدرس الفلسفي المتعلق بمسألتنا الخاصة بالسعادة فقط.

كانت فينوس، مثلها مثل حماة سنووايت فيما بعد التي من دون شكّ تدين لها بالكثير، تمزّقها الغيرة بكلّ معنى الكلمة حين علمت أنّ فتاة شابة هي بسيشيه يراها شعبها في مثل جمالها بل أكثر جمالًا منها. بسيشيه هي ابنة الملك وكانت لها شقيقتان، جميلتان كذلك، لكن جمال بسيشيه طغى كليةً على جمالهما إلى الدرجة التي صارتا فيها هما أيضًا – دون أنْ تعبّرا عن ذلك علانية – غيورتين بجنون من تلك التي صارت منافسة لهما. وكانت حشود من الرجال تتلهّف

(1) رواية أو قصة البلوغ: نوع من السرد يستعرض طوال العمل تطوّر الشخصيّة الرئيسيّة فيه التي تسعى إلى فهم نفسها وفهم العالم من حولها. (المترجم)

للقدوم إليها ليعبّروا عن إعجابهم بالمظهر اللافت الذي لا نظير له للفتاة الشابة، وكان بعضهم قد اقتنع أنّها تجسّد شخص فينوس. حملوا لها الهدايا وقدّموا الذبائح تكريمًا لها وهو ما دفع الإلهة إلى ذروة سخطها. وفي أحد الأيام نفد صبرها، فأمرت فينوس ابنها إيروس الشاب، وقد استولى عليها غضب شديد أتى على روحها، بمعاقبة الجميلة بأنْ يجعلها تقع في حب الكائن الأكثر وضاعة، والأكثر قبحًا، والأكثر خبثًا، والأكثر فقرًا في المملكة!

لكنّ بسيشيه بالرغم من جمالها، أو ربّما بسببه، لم تستطع خلافًا لشقيقتيها أنْ تتزوج. يبدو أنّها كانت تُرعب الرجال: كانوا يأتون لرؤيتها لكنّهم يقولون لأنفسهم عند رحيلهم وهم يهزون رؤوسهم: «هي غاية في الجمال مقارنة بي...». ولذلك سيذهب والداها، الملك والملكة، لمشاورة العرّاف الذي لم يكن أمامه - هو الذي يُعرف عنه بأنه صوت الآلهة - سوى تأكيد إرادة فينوس، مضيفًا إليه بعض التوضيحات المهولة: كان على أبيها أنْ يربط الفتاة الشابة إلى صخرة مثل أندروميدا Andromède في أسطورة بيرسيوس Perseé[1]، ثم يأتي مسخ مقيت، «مخلوق أفعواني» كما يقول نصّ أبوليوس، ويأخذها. يقول العرّافون دومًا الحقيقة، يفهم القارئ أنّ الوحش

(1) برسيوس - وفق الأسطورة اليونانيّة - بطل إغريقي أنقذ الأميرة الإثيوبية أندروميدا من وحش البحر الذي قدمت له كأضحية، وأندروميدا هي ابنة كيفاوس ملك إثيوبيا كانت أمّها تتباهى أنّ ابنتها أجمل بكثير من حوريات البحر، أرسل إله البحر بوسيدون وحش البحار ليعاقبها، وفي محاولة لاستلطاف الوحش قيّد الملك ابنته على الصخور قربانًا، لكنّ برسيوس أنقذها من الموت ثمّ تزوجها. (المترجم)

المقيت يجب أنْ يكون له علاقة بالحب، بإيروس؛ لأنّه في النهاية هو من سيعصي أوامر أمّه وسيذهب ليصطحب الفتاة ويتزوّجها.

ولنُقدّم بعض التعليقات على ما مرّت به بسيشيه من محن. فهي الجميلة جدًّا لا يشتهيها أحد. والسؤال هنا: لماذا؟ والإجابة التي تفرض نفسها هي أنّ بسيشيه تمثّل الروح وليس الجسد، وعلى الرغم من أنّها تمتلك جمالًا لا يُضاهى إلّا أنّها لا تعدّ «مثيرة جنسيًّا»، وليست مرغوبة فعلًا بالمعنى الإيروتيكي، لأنّها، بكلّ بساطة، ذات طبيعة روحانيّة بشكل ما. وهذا هو جوهر وجودها فهي حتى اللحظة لا تعرف إيروس؛ ولذلك هي ليست إلّا روحًا من دون جسد، ولهذا السبب تظلّ أجمل من كلّ البشر الفانين، وليس مظهرها الخارجي إلّا تجليًّا لما بداخلها. ليس الجمال والجنس، الكمال الشكلي والشهوة الجسديّة من طبيعة واحدة، وكي نقول الأمور بطريقة أكثر حدّة: يمكن أنْ يكون المرء قبيحًا لكنّه مثير جنسيًا، وكذلك يمكن أن يكون الإنسان جميلًا وعلى الرغم من ذلك يعجز عن إثارة الشهوة العارمة الذي بوسع إيروس فقط أنْ يحملها إلى بسيشيه باتّحاده معها. نلاحظ أيضًا أنّ القارئ في تلك الفترة يفهم على الفور أنّ العرّاف حين ذكر «المسخ الأفعواني» إنّما كان يقصد بداهة إيروس والحب. ولسنا في حاجة لأنْ نقرأ فرويد حتّى نفهم المعنى من وراء هذا الرمز. فإيروس هو المقصود هنا، وهو الذي تحدّثت عنه بيثيا كاهنة أبولو la Pythie d'Apollon، هو الكائن البشع الذي يقلب كلّ شيء، الذي يُضرم النيران في القلوب، والذي يحصد الأرواح وهو الذي يُهيمن ليس على البشر الفانين ويُلاحقهم حتى في الجحيم فقط، لكن على آلهة جبل الأوليمب أنفسهم، بداية من زيوس الذي

- كما يعلم الجميع - لا يفكّر إلّا «في اللحظة الحاضرة»، وغالبًا يرضخ هو لمشاعر الحب أيضًا.

ولنُلخّص سريعًا بقيّة الحكاية قبل أنْ نستخلص منها ما هو أساسي أيْ الرسالة الفلسفيّة التي تقدّمها.

سيخطف إيروس الفتاة، وخلافًا لكلّ التوقّعات لم يكن يوجد فيه أيّ شيء من بشاعة، على العكس، شغفت بسيشيه به حُبًّا وستكتشف الحب الجسدي وستغدو حبلى. وكلّ مساء يجدها إله الحب الصغير في سريره، في عتمة كاملة دائمًا، وسط قصره الرائع من الرخام الأبيض والذهب، لكنّه جعلها تقسم له أنّها لن تسعى البتة لرؤيته. فمثل الموت والشمس، وفقًا لهرقليطس Héraclite، لا ينبغي رؤية العضو الجنسي مباشرة. وبسبب من الغيرة المحْض، نجحت شقيقتا بسيشيه الشرّيرتان في إقناعها بالحنث بقسمها بأنْ ترى حبيبها بينما هو نائم. واستجابت لهما الفتاة الشابّة وفعلت ما قالتاه، فقد غلبَ عليها الفضول في قلب الليل بينما كان إيروس نائمًا إلى جانبها، أشعلت مصباح زيت صغير وقرّبته من وجهه. وكان ما اكتشفته فاتنًا، أكثر الرجال الشباب جمالًا من بين كلّ الخلائق؛ ولأنّها كانت ترتجف من الفرح سقطت قطرة زيت ساخنة جدًّا على خدّ إيروس الذي استيقظ وأقسم بآلهته العظيمة أنّه سيهجرها للأبد.

حينها دخلت بسيشيه في حالة بائسة من التيه استمرّت طويلًا. فهي لم تفقد حبّ حياتها فقط، لكنّ فينوس وجدتها ثانية وجعلتها تدفع الثمن غاليًا لارتباطها بابنها الذي لم تستلطفه البتة، بأن أذاقتها كلّ

أنواع العذاب البدني والنفسي. وفي النهاية، مثل الجميلة النائمة[1]، غطّت بسيشيه في نوم عميق. حينها أدرك إيروس نفسه، وبعد أنْ برأ من حرْقه الذي كان قد تفاقم، ما يكنّه من مشاعر تجاه زوجته ولم يعدْ يطيقُ صبرًا. في الواقع، هو قد شُغِفَ بها حبًا ولم ينجح في تقبّل فكرة الانفصال عنها. يفرد جناحيه ويصعد إلى جبل الأوليمب كي يخاطب زيوس مباشرة ويتوسّل إليه أن يضع حدًّا لمعاناته. يحبّ زيوس الحب، هذا مفهوم، ولن يستطيع أنْ يرفض طلبًا لهذا الصغير، رفيقه طوال حياته. يترك إيروس إذن، لينزل ثانية على الأرض ويوقظ بطرف سهمه الجميلة النائمة. وكي يُهدّئ فينوس التي اشتكت من أنّ ابنها تزوّج امرأة عاديّة فانية، وهكذا التزم بزواج غير متكافىء، جعل زيوس بسيشيه مُخَلَّدة. جعلها في مصاف الآلهة بالمعنى الحرفي واحتفل بنفسه بزواجها بإيروس. ومن اتّحادهما سيولد سريعًا فتاة فائقة الجمال ولن يندهش أحد باسمها الذي ستحمله، فاسمها «الشهوة» «Volupté» وستصير ربّة ملذات الحب....

ما معنى هذه الأسطورة؟

لأنّ بسيشيه كانت في البداية، كما سبق أن أشرنا، روحًا بلا جسد، نفسًا من دون مادة، كانت الجمال من دون حسية، ستكون رسالة الحكاية واضحة تمامًا: تنجح بسيشيه فقط باتّحادها بإيروس في تذوّق الحب الحقيقي الذي ينتج اللذة والحمل، والذي رمز إليه ميلاد «الشهوة». لكن الدرس الثاني للحكاية مهم وأساسي كذلك، ويلحق بما قلناه من قبل عن أسطورة تريستان: يزدهر الحب ويقود

---

(1) إشارة إلى قصة الجميلة النائمة La Belle au bois dormant التي ألّفها الكاتب الفرنسي شارل بيرو Charles Perrault، ونشرت عام 1697. (المترجم)

إلى السعادة فقط عندما يرتبط بعنصر الخلود. لا يوجد في العالم الواقعي الفاني، وكان أراجون محقًا في ذلك، ولن يوجد حبّ سعيد؛ لأنّ الحب يتطلّب لا محالة تعلّقًا، وكلّما كان هذا التعلق قويًّا كان الانفصال المحتوم عن المحبوب مؤلمًا؛ من هنا نفهم رسالة الحكمة القديمة، من الرواقيّة حتّى البوذيّة مرورًا بالطاويّة، التي تنصح بقوّة بـ«عدم التعلّق».

ويتسق اللاهوت المسيحي مع المنطق الخاص بأسطورة إيروس وبسيشيه. فكما في حكاية أبوليوس، يعدنا هذا اللاهوت أنّ الحب يتحقّق عند ارتباطه بفكرة الخلود، شريطة أنْ يكون «حبًا في الله» حسب الصياغة الجميلة لأوغسطينوس وليس خارجًا عنه. وتبدو المسيحيّة، من وجهة النظر هذه، وبحقّ، واحدة من العقائد النادرة، التي تدرج عاطفة الحب في مجال السعادة الدائمة، لكن قطعًا ثمّة شرط لتحقّق مثل هذه الغبطة ألا وهو ضرورة التحلّي بالإيمان.

المسيحيّة وحدها ترى أنّ الحب قادر على تحقيق السعادة. لاهوت الزواج أو إيروس الذي تُربّيه أجابيه Agapè

ليس الهدف النهائي من الزواج في اللاهوت المسيحي، خلافًا لفكرة شائعة لكنّها خاطئة، انتقال اسم الابن إلى اسم أبيه أو حتّى تأكيد النسب، بل يتمثّل وقبل أيّ شيء في إنقاذ العلاقات بين البشر الفانين، والتفكير فيها بطريقة مستمرّة على أساس من السعادة. وخلافًا لما قيل كثيرًا ويتكرّر من دون انقطاع من قبل معارضي زواج المثليين، لا يتعلّق الأمر بمسألة مجتمعيّة (ضمان استمرار الوحدة الأسريّة) بل يرتبط أكثر بإشكاليّة ميتافيزيقيّة خاصّة بالخلاص، وهي

الإشكاليّة التى ترتبط هي الأخرى برؤية لاهوتية عن الحب. وبكلّ يقين لا بدَّ أنْ يرتبط هذا الحب بالأبدي. «لو كان ثمّة رب، يقول باسكال، فلا بدَّ أنْ نحبّه هو دون غيره من الكائنات الزائلة». ويرتبط هذا بما ذكره عن وجود «نوعين من الحب»، حبّ الذات دون أيّ اعتبار للرّب، وحب الرّب دون أى اعتبار للذات، وهو الوضع الذي يبرّر عند القديس أوغسطينوس الارتياب بحقّ الروابط البشريّة:

«الكلّ يذبل في هذا العالم. كلّ شيء سينهار ويموت. ولأنّ الأمر يتعلّق بمخلوقات فانية، فعليك يا نفسي ألّا ترتبطي إطلاقًا بحب تكونين له أسيرة».

التعلّق بما هو عابر ضرب من الجنون. ولا يزال القديس أوغسطينوس يقول لأولئك الذين يتركون أنفسهم كي يسيطر عليهم شغف الحب: «تبحثون عن حياة سعيدة حيث يقيم الموت، ولن تجدوها هناك مطلقًا. وكيف تجدون الحياة السعيدة هناك حيث لا توجد حياة أساسًا؟» التعلّق بما هو زائل خطأ وخطيئة. خطأ لأنّه مثل إلقاء الماء على الرمل وخطيئة لأنّ حب الشهوة ليس إلّا شكلًا خبيثًا لحب الذات الذي يتحقّق على حساب حب الله.

إنّه لأمر ممتاز أنْ يتعين علينا عدم التعلّق بما هو عابر كما تنصح دائمًا البوذيّة والرواقيّة. وهذا أمر مفهوم. لكن لماذا يتوجّب فعل ذلك إذا تعلق الأمر بما هو دائم أبدًا؟ أوليس ذلك حقًّا جوهر الرسالة المسيحيّة التى تزّف لنا «البشارة» بشأن القيامة، ليس قيامة الأرواح فقط لكن قيامة الأجساد والأشخاص بهيئتهم الفعليّة؟ فبينما الفرد في نظر الرواقي أو البوذي ليس إلّا وَهْمًا، وأنّ الأنا ليست إلّا كتلة مؤقّتة منذورة للذوبان داخل الكيان الأشمل للكون، تعدنا المسيحيّة

بالخلود الشخصي، جسدًا وروحًا، عندما تحلّ علينا بركة الرب. وهذا هو معنى الحدث الشهير الخاص بقيامة لِعازَر الذي أسّس لعقيدة «الجسد المُمجّد»، فالحب أقوى من الموت، وهو المُنقذ، هو الذي يمنح من جديد الحياة للجسد العفن والمتحلّل لصديق المسيح. ومن هنا يصير الحب، وما يعنيه من تعلّق شرعيًّا، شريطة أنْ يكون مرتبطًا بما هو أبدي وخالد في الخلائق، فيكون حُبًا «في الله» أي حُبًّا ذا صلة بالإيمان بمن يمنح الحياة الأبديّة.

هذا هو، بالنسبة للمسيحيين الصادقين، المعنى الأصيل للزواج، وليس الإخلاص والزواج بامرأة واحدة. ويصير، كما أشار بنديكت السادس عشر في منشوره البابوي الأول «الله محبّة»[1]، تجسيدًا للوحدانيّة. وكان أغسطينوس من قبل ذلك واضحًا حول هذه النقطة: «يا إلهي، سعيد هو مَن يحبّك ويحبّ فيك من كان له مُحبًّا، لأنّه لن يفقد أيّ ممّن أحبّ لو كان فقط يحبهم فيمن هو باق أبدًا». البشر فانون، قطعًا، لكنّهم ليسوا كذلك لو عاشوا في الإيمان، الأمل والإحسان (أجابيه agapè أيْ الحب الصادق). ومن هنا تظهر فكرة هي في الأخير قريبة جدًا من تلك التي تقدّمها أسطورة إيروس وبسيشيه، فكرة صاغها بنديكت السادس عشر في منشوره بالطريقة التالية:

«يصير الإنسان ذاته حقّاً عندما يتّحد الجسد والنفس معًا بقوّة؛ وعندما ينجح ذلك الاتحاد يتمّ التغلّب فعلًا على تحدّي إيروس. وإذا تطلّع الإنسانُ لأن يكون مجرد روح ويرفض الجسم كأنّه مجرّدُ

(1) المنشور البابوي «Deus caritas» مؤرَّخ في 25 ديسمبر 2005. (المؤلِّف)

إرثٍ حيوانيّ، حينئذٍ تفقد الروح والجسد كرامتهما. من جهة أخرى، إذا أنكر الإنسان الروحَ وبالتالي اعتبر المادّة، والجسد، كحقيقة حصريّة فإنه يفقد أيضاً عظمته {...} فعندما يذوب الاثنان ويتحدان معًا فقط، يصير الإنسان ذاته بشكل كامل. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع الحبُّ - إيروس - من خلالها أن ينضُجَ فيبلغ عظَمَته الحقّة».

إنّ إيروس بمجرد أنْ يكتمل من خلال الحب غير الأناني، عبر الأجابيه المرتبط والمشمول به، يغيّر من طبيعته، لكنّه على الرغم من ذلك لا يختفي معلنًا عن استسلامه بشكل أو بآخر:

«حتى إذا كان «الإيروس» في الأصل شهوانياًّ، مسيطرًا - مولعًا بالوعد العظيم بالسعادة - فهو عندما يقترب بعدئذٍ من الآخر، تقلّ على الدوام الأسئلة الخاصّة بذاته، وينشد سعادة الآخر أبدًا، ويُبدي دومًا اهتماماً أكبر بالآخر، ويهب نفسه ويرغب في أنْ يكون وجوده للآخر. وهكذا تنفذ إليه لحظة الأغابي؛ وإلّا يهبط الإيروس ويفقد أيضاً طبيعته ذاتها»

حين يتّحد إيروس وأجابيه وينجحان، وهو الوضع الذي لا يمكن أنْ يتحقّق من وجهة نظر المؤمن إلّا من خلال منطلق ديني حيث يبدأ كلّ شيء بحسبه، كما تقول أيضًا رسالة يوحنا الأولى التي تعدّ الأساس الذي استند إليه بنديكت الساس عشر في تأمّلاته، عبر حب الله لنا الكامل المجّاني، حبّ يوجّهنا إليه إيروس. وبمجرد دخوله في تجربة الإيمان، ربّما «يعاد» أو يُمنح من جديد من خلالنا، نحن البشر العاديين، في صيغة أجابيه - إذن، بمجرد أنْ تنجح هذه العلاقة يكتمل تحقّق إيروس من خلال الزواج الذي يصبح معناه العميق

من وجهة نظر دينية كما يلي: الوعد بوحدانيّة وأبديّة لا غنى عنهما، فيصير هو المناظر البشري لوحدانيّة الإله:

«تتوافق صورةُ الله الواحد مع فكرة الزواج بامرأة واحدة. ويصبح الزواج المرتكز على حبٍّ حصريّ نهائيّ أيقونة لعلاقة الله مع شعبه، وفي المقابل، تصير الطريقة التي يحبها الله مقياسًا للحبّ البشريّ. وعمليًّا لا يوجد نظير لهذا الرباط الوثيق بين الإيروس والزواج - كما جاء في الكتاب المقدس - خارجه».

وكما عند أفلاطون، وحتّى لو بمعنى مختلف نوعًا، الإلهي هو في نهاية المطاف ما نبحث عنه عبر الوعد بالسعادة والخلود الذي يُغري إيروس بهما، هو أيضًا من يعِدنا، حين «نعترف به ونعتقد فيه»، وفق ما يقول يوحنا، بتجاوز ذواتنا، أنانيتنا، وأنْ نخصِّب إيروس بجمعه بالأجابيه وبشكل أعمّ أنْ نمنح الآخرين ما سبق أنْ تلقيناه، أنْ نمنحهم بدورنا من جديد حب الهبة، هذا الذي تلقيناه من الله. وبهذه الكيفيّة، كما هو مفهوم من وجهة نظر مسيحيّة، لا يتمّ مثل هذا التناغم بين هذين النوعين من الحب إلّا في ظلّ الإيمان، أيْ ليس بعيدًا عن الدِّين - بالاختلاف مع الفلسفة العلمانيّة - الذي أترك لكم قياس مداه.

عن الكيفيّة التي تعيدنا فيها مسألة «سعادة أنْ تحب» دائمًا وأبدًا إلى مسألة الموت

ثمّة أربعة مواقف ممكنة في مواجهة الموت والتناقض المحتوم المؤلم الذي يترتّب عليه بخصوص الحب.

لا تفكّروا فيه لأنّه، في كلّ الأحوال، لو كنّا نعتقد في صيغة

هيراقليطس الشهيرة التي استعادها لاروشفوكو La Rochefoucauld[1] بعد ذلك بأربعة قرون، ومفادها أنّه «ليس بوسعنا مواجهة الشمس والموت مباشرة»، فلماذا إذن نعذّب أنفسنا؟ هنا يكمن الموقف الأكثر شيوعًا المشترك بين البشر الفانين، الذين لا يفكّرون في الموت مُطلقًا، إلّا حين يطرق بابهم ويُسقطهم بمنتهى الثبات، بحيث لا يترك لهم فرصة الاستعداد له البتة. من هنا تحديدًا يتجلّى الموقف الثاني بامتياز في نصائح الحكمة القديمة عند الإبيقوريين والرواقيين وعند البوذيين كذلك، التي تقول إنّه يتعيّن - عكس الموقف الشائع - التفكير يوميًّا في الموت ويلزم الاستعداد لمجيئه المحتوم، وللوصول إلى ذلك من الضروري تجنّب الروابط مع البشر والأشياء على السواء، لأنّه سيتوجّب علينا في كلّ الأحوال الانفصال عنها في يوم ما. وثمّة استراتيجيّة ثالثة تلك التي سبق أنْ عالجناها، وهي الخاصّة بالأديان الكبرى التي تعدنا بـ«موت الموت» التي تسمح لنا، نتيجة لذلك، بالتفكير في الحب على أساس من السعادة لكنْ بشرط الإيمان.

ولن يتبقّى أمام مَن ليس بوسعه الاقتناع فعلًا بموقف أو آخر من هذه المواقف الثلاثة، كحالتي، حين يحزن لموت أحد أحبائه، وهو حزن سنواجهه جميعًا في يوم أو آخر، إلّا في التفكير في ما يلي: طالما سيظلّ في هذا العالم أحد ما لنحبه، طالما لا يزال الحب، الحقيقي أو المحتمل، موجودًا في هذه الحياة فهي لا تزال تستحق أنْ تُعاش. في مواجهة حالة الحداد أو الانفصال، حين يغادرنا

(1) فرانسوا دو لا روشفوكو François de La Rochefoucauld (1613 - 1680)، كاتب فرنسي اشتهر بحِكَمه التي دوّنها ونشرها عام 1665 لأوّل مرة. (المترجم)

الكائن المحبوب بطريقة أو أخرى، نعتقد أنّ كلّ شيء قد انتهى، وأنّه قد حلّت أخيرًا الكارثة، المطلقة والكاملة، التي طالما استشعرنا قدومها، وكنا نخشاها دومًا ونقتنع أنّها ستدمّرنا. وبعد عامين أو ثلاثة أعوام، وأحيانًا أقل من ذلك، ندرك أنّ ذلك كان خطأً، وأنه قد تبقّت أشياء يمكن أنْ نعيش لأجلها؛ لأنّ ثمّة كائنات لا تزال باقية بوسعنا أن نحبّها. ولا تعتقدوا أنّني أستخفّ هنا بهذا الأمر وأتعامل معه بتفاؤل، فأنا أعلم أيضًا أنّه من المحتمل أنْ يمرّ إنسان في حياته بوضع لا يكون أمامه فعلًا أيّ شيء ليتمنّاه. لكن هذا أمر نادر. ففي معظم الأوقات، ثمّة حب يعود من جديد، ويستمرّ إلى جانب حبّ آخر موجود من قبله، وإذا كان ثمّة وصية يمكن أنْ نحتفظ بها من المسيحيّة، فستكون تلك التي تقول إنّه لا بدّ أنْ «ندع الموتى يدفنون موتاهم»، التي تفترض، على الرغم من ذلك، أنّنا نعرف جيّدًا أنّ بمقدورنا أنْ نصوغ في هذه الحياة حكمتنا الفعليّة بشأن الحب. فعلى الصعيد الشخصي، بالطبع، حيث تُخلي المسألة الأخلاقيّة المُتمثّلة في الاحترام البسيط للآخرين مكانها لعدد لا يُحصى من التساؤلات المتعلّقة بالحياة الروحية، التي تعدّها الفلسفة غايتها التي لا غنى عنها؛ لأنّها لا يمكن أنْ تقدّم ما هو أكثر ممّا فعلته الأديان حين أعلنت فعلًا موت الموت: كيف يمكن أنْ نحيا يومًا بعد يوم مع من نحبّهم ونحن نعلم أنّه بمجرّد أنْ يولد الإنسان يكون موته مسألة وقت؟ كيف نجعلهم سعداء قَدْر الإمكان؟ كيف يمكن تجنّب الصراعات أو التخفيف منها؟ كيف يمكن تربية أطفالنا؟ أي مقدار من الشفافيّة يلزم زوجين ما؟ كيف يمكن أنْ نحوّل العشق الذي لا يدوم طويلًا إلى حنان أو صداقة حب تدوم لفترة أطول؟

وبالإجابة عن هذه التساؤلات يمكننا أنْ نجعل الحبّ سعيدًا قَدْر الإمكان، مع العلم أنّه وفي كلّ الأحوال لو لم نكن مؤمنين، وإذا لم نضع أنفسنا ضمن المشهد المرتبط بالخلود، فمن الأفضل أنْ نميّز سريعًا جدًا بين الفرح، وهو حقيقي لكنّه زائل، وبين السعادة التي تنشد الأبديّة لكنّها ليست إلّا وهمًا.

3

أن تُعجَبَ

كيف يجعلنا الإِعجاب سعداء

كانت كلمة الإعجاب في الأصل وحتى القرن السابع عشر، مرادفًا لـ«الدَّهْشَة». وإليكم على سبيل المثال المعنى الذي قدّمه ديكارت لها: «إنّ التعجّب هو مفاجأة سريعة للنفس يجعلها تنظر باهتمام إلى الموضوعات التي تبدو لها نادرة واستثنائية»(1). ولهذا السبب كان التعجّب في نظره، كما هي الحال عند أفلاطون، واحدًا من أصول الفلسفة وأساسًا للتساؤلات الميتافيزيقيّة الأكثر عُمقًا. وعلى مر العصور، سيزداد المفهوم ثراءً وسيحمل دلالات جديدة تشير إلى ما هو أكثر من الدهشة أو المفاجأة. ومفهوم أنّ المعنى القديم للكلمة سيظلّ قائمًا لكن سُيضاف إليه فكرة مفادها أنّ الموضوعات التي تُثير إعجابنا تُشعرنا بالسعادة لأنّها تعتبر مصدرًا للفرح. ولا يعدّ ذلك أمرًا بديهيًّا في كل الأحوال. ففي الواقع، يكفي أنْ نفكّر في هذا للحظة لندرك أنّنا لا نعجب أبدًا إلّا بما يتجاوزنا، أيْ بما لا يكون بمقدورنا أنْ نفعله بأنفسنا. نحن نعجب بالكائن الاستثنائي، رياضيًّا أو فنانًا رفيْعَي المستوى، نُصفّق لما يقدّمانه من أداء ولموهبتهما ليس

(1) René Descartes, Les Passions de l'âme, II, article 70.

لأنّهما يُشبهاننا أو لأنّنا نجد أنفسنا فيهما، لكن على العكس لأنّهما يتجاوزاننا من الوجوه كافة، ولأنّ ما يصنعانه يستحيل علينا القيام بمثله. فالمتعالي هو ما يُثير إعجابنا من دون تحفّظ، الذي يختلف عنّا ويفوقنا، وبالتالي، فهو يُجبرنا على الفرار من **الأنا** الخاصّة بنا، ويدفعنا نحو نوع من الخروج عن الذات، ويُلزمنا - أخيرًا - التفكير في شيء آخر خلاف «نفسنا الغالية».

وبهذا المعنى أعجب اليوناني القديم بالكون، وأُعجب المؤمن بالإله، والجمهوري بعبقرية الرجال العظماء من «العلماء والبنّائين»، كما لا يزال يُقال في مدرستي وأنا لم أزل طفلًا. ونسجّل هنا بالمناسبة أنّ الأشياء التي تُثير إعجابنا هي في التاريخ الإنساني مثل الدرج الذي ننزله: فهي تتدرّج من الأكثر تعاليًا، أيْ الأبعد عمّا هو بشري، وهو الكون عند الحديث عن اليونانيين، صوبَ الأكثر محايثة، الأكثر إنسانية: فالنظام الكوني لا علاقة له مُطلقًا بالبشر، فهو ليس في متناولنا ويفوقنا جذريًّا؛ ويقترب الإلهي منّا، ويشرع في اتّخاذ هيئة شخص ما، يصير بشرًا كما نرى ذلك بوجه خاص في المسيحيّة، مع شخصيّة يسوع، الإنسان - الإله بامتياز، وليست الأمة، التي يخدمها الرجال العظماء، إلّا مجموعة من الأفراد وحتى لو تمّ التفكير فيها بوصفها تفوق من أنشأوها، فهي تظلّ «في المستوى البشري»، كما يقول ليون بلوم[1] Léon Blum عن الثورة، فهي وَفق تصوّره نموذج جماعي حاز إعجاب الجماهير، وهي من حيث المبدأ قد صنعها البشر للبشر، حتّى لو كانت «القضية» قد تمّ التفكير فيها بوصفها

---

(1) ليون بلوم (1872 - 1950) سياسي فرنسي تولّى رئاسة الوزارة في الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة مرّتين، ويعدّ أبرز دعاة التوجّه الإشتراكي. (المترجم)

تفوق كلّ فرد على حدة؛ وبالنسبة للرياضي أو الفنان، فهما دون شكّ خارج المألوف، يتمتّعان بالمهارة بل هما من «العباقرة»، لكنّهما يظلّان على الرغم من ذلك بشرًا عاديين - ولهذا السبب يتمّ تمثيل الإعجاب فعليًّا في تاريخ البشر بسلالم تتدرّج من الأبعد عن البشر إلى ما هو بشري أكثر - وسنرى كيف يعدّ ذلك عنصرًا أساسيًّا في التفكير في هذه المسألة.

ويبقى هذا السؤال: لماذا ما يُشعرنا بصغرنا وضعفنا ومستوانا الأدنى وحتى بضآلتنا الشديدة، وما يسحقنا بتفوّقه علينا، لماذا يشعرنا ذلك بالرغم من كلّ شيء بالفرح؟ لماذا لا يكون العكس هو الصحيح؟ لماذا لا نكره كلّ ما يُذكّرنا بتواضعنا، كلّ ما من شأنه أنْ يصغّرنا ويضعنا في مرتبة أدنى؟ وتكون الإجابة أنّه مثل التوجّه الصوفي (هذه البنية من التفكير التي من المؤكَّد أنّها أكثر عالميّة ممّا نظنّ والتي رأيناها في الحب الذي شعر به تريستان تجاه إيزوولد)، يتضمّن الإعجاب علاقة بالمُقدَّس. ومثل حب الغزل المؤانس والمجامل، لا يُعدّ المُحبّ شيئًا مقارنة بالآخر المحبوب الذي يعدّ هو كلّ شيء، لكن ألا تعني مشاركتي هذا الآخر، التي لا تتمّ إلّا من خلال إعجابي به، والتي تشهد فعليًّا أنّني أفهمه وأنحني أمام عظمته، بطريقة ما أنّني صاحب مصلحة في حدوث ذلك. وهكذا يمنحنا الإعجاب الشعور **بالمشاركة** في هذه العظمة، بمشاركة ما هو متعالٍ أيًّا كان، وتحيلنا هذه المشاركة سعداء، لأنّها تبعث فينا شكلًا ما من الحماسة بالمعنى الاشتقاقي للكلمة: en theos أيْ أنْ تُغمر في الثيوس le theos، أيْ في الإلهي.

لكن ثمَّة ما هو أكثر من ذلك: هذا الاشتراك مع الإلهي يُفهم

هنا بمعناه الواسع. فتقديسنا لما هو خارجي ويفوق قدرات البشر، إن لم يكن بشكل عام فعلى الأقل بين ما هو مشترك فيهم بوصفهم بشرًا فانين، يُدخلنا في مجال إنْ لم يكن يبتعد بنا عن الموت، فعلى الأقل يجعلنا نفلت من إمبراطوية الزائل المؤقت. وبهذا المعنى يعتقد سبينوزا، على سبيل المثال، أنّنا حين ننجح في حبّ الله على المستوى الذهني، وهو ما أطلق عليه «المعرفة من النوع الثالث»، وحين نتشارك في النهاية مع الإلهي، «نشعر ونتأكّد أنّنا مخلّدون». سنموت قطعًا، فالأبديّة والخلود يختلفان في المعنى، لكن بالرغم من ذلك يتشارك جزء من وجودنا مع الأبديّة الإلهيّة. ومن هذا المنظور، يدخل كلّ مَن في الكون، الأمة وحتّى الثورة في الفئة العامة لما هو مقدّس، وهو ما سمح، فضلًا عن ذلك، بتأسيس أديان للخلاص الأرضي، لكن بإشعال حروب مرعبة أيضًا. والدليل على ذلك، المضحك والمُبكي في الوقت ذاته، هو ما سمعته للمرة الأولى في النشيد الوطني الكوبي، وهي الدولة المادية بتطرّف والملحدة من حيث المبدأ، فقد تضمّن جملة دينيّة بامتياز تقول: «ندخل إلى الأبديّة حين نموت لأجل الوطن!».

وسيكون من الغريب كما يبدو للوهلة الأولى أنْ يكون عالَم الرفاهيّة هو النظير لمثل هذه الحماسة المصاحبة دومًا للإعجاب بشيء ما يجعلنا سعداء. وهو بهذه الطريقة يكون بمثابة ميتافيزيقا للفقراء، أو، بالأحرى للأغنياء. لأنّه وبسبب العجز عن أنْ نكون عباقرة، يمكننا من خلال المال الدخول إلى مجال يشعرنا بنجاحنا في الإفلات من إمبراطوريّة الأشياء سريعة الزوال، والاستهلاك العادي. تمنح الثروة لمَن تتوفّر لهم الإمكانيّات ميزة الحياة في عالَم

القِطَع الفنية، والأثاث الكلاسيكي، والتحف الثمينة، باختصار، عالم الأشياء التي تبقى، والتي أثبتت من قبل قدرتها على البقاء، عالم لأشياء نُعجب بها لأنّها لا يمكن التخلّص منها بعد استعمالها، فهي غير قابلة للتلف السريع. وتعدّ هذه طريقة للانتصار، كما يقول لوكريتيوس، بشكل ما (حتى لو كان غير كاف) على موت يُطارد المَتَاعِيس، ولتجاوز الطابع المؤقّت الذي يُحيط بنا من كلّ جانب. فرجل الصناعة المعتبر، الذي لا يصنع في حياته المهنيّة ولا يبيع إلّا ما هو «قابل للاستهلاك»، والأغراض التي تبلى بعد وقت محدّد سلفًا، يحب على النقيض أنْ يحيط به ما يدوم، بدايةً من الأعمال الفنيّة التي يصير عن طيب خاطر هاوٍ متحمّس لها لأنّه يعتقد أنّها تضمن وجوده بشكل ما في سجل الأبديّة، بخلاف كلّ ما ينتمي للطابع السلعي والتسلية التي ينتجها هو في عالم التجارة والاقتصاد. وفي الواقع، هذا الإنتاج هو ما يوفّر له المال الضروري للخروج من هذا العالم. أثاث كلاسيكي، ولوحات لكبار الفنانين، وبيوت صُمّمت معماريًّا بطريقة فريدة، ونحيا، ونُسجّل أنفسنا، إنْ جاز التعبير، في عالم المُخلَّدين، بدلًا من الحياة المؤقّتة التي يعيشها الإنسان العادي من النهار إلى الليل، في بيته كما في مقرّ عمله.

وهذا يقودنا من دون أنْ ندري إلى السؤال الأساسي: ماذا يتبقّى لنا ليُثير إعجابنا في عالَم ديمقراطي وعلماني، مُكرَّس تمامًا لعلمنة كلّ أشكال المقدّس، لكلّ صيغ التعالي؟ ألن يقود هذا، وبسبب ما تفرضه العلمانية، إلى خسوف كلّ الأشياء التقليدية التي كانت مثارًا للإعجاب؟ ولو كانت الديمقراطية تتضمّن شكلًا ما من أشكال افتقاد الأصالة حتّى لا نقول الابتذال، فكيف يمكن للإعجاب أنْ

يستمرّ في ظلّ غياب رجالها العظماء، مثلما غابت الأشكال التقليديّة للتعالي الكوني أو الديني، أو تلك التي لا تزال تجسّدها بشكل أو بآخر الأفكار القوميّة أو الثوريّة؟ باختصار، إذا كنّا نُعجب أولًا وقبل كلّ شيء بما يخرج عن المألوف، وبما هو عظيم، وبما ليس شائعًا وليس فى مقدور البشر ويفوقهم، فماذا يتبقّى اليوم كموضوع للإعجاب في عالم يبدو، على الأقل للوهلة الأولى، منذورًا تمامًا للنزعة الفرديّة المخيّبة للآمال.

عن آفتي العالم العلمانيّ والديمقراطي: افتقاد الأصالة والغيرة هل يدلان على نهاية الإعجاب؟

كما توقّع توكفيل أدق وأفضل من أيّ واحد غيره، ستخيم هذه الأسئلة بشبحها على الحداثة. فمؤلّف «**عن الديمقراطية في أمريكا**»[1] يرى أنّ منطق المساواة في الظروف يقود حتمًا إلى افتقاد الأصالة بالنظر إلى أنّه يهدف أساسًا إلى الإتيان بشكل ممنهج على كلّ مَن يتفوّق ويختلف عمّن سواه. وبمجرد أنْ يتمّ بناء هذا النظام الجديد كلّه من قبل البشر ولأجلهم، بمجرد أن يكون، «في المستوى البشري»، مرة أخرى حسب وصف بلوم، هل ستجد «العظَمة» دومًا مكانًا فيه يتيح إمكانية الإعجاب؟ وكما يقول ريجيس دوبريه Régis Debray[2] في كتابه الصغير الجميل الذي كرّسه للجنرال ديجول[3]:

---

(1) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris, Flammarion, .2010

(2) ريجيس دوبريه Régis Debray: مفكر فرنسي ولد عام 1940 اشتهر بمرافقته لجيفارا في أعوام الستينيات من القرن الماضي. (المترجم)

(3) Régis Debray, À demain de Gaule, Paris, Folio, 1996.

«الديمقراطي يحب الإنسان لكنّه لا يحب البشر عظيمي الشأن، هذا من ذاك». هذه الصيغة التي وضعها دوبريه دقيقة جدًا وتنمّ عن مهارة، وهو أمر يتكرّر كثيرا في مؤلّفاته، فهي تذكّر برشاقة موضوع بعينه، هو انحسار الغرب الذي يُلهم منذ جوزيف دوميست Joseph de Maistre حتّى سيوران Cioran، وموراي Murray أو فينكلكروت Finkielkraut اليوم الخطاب التشاؤمي عن انحطاط الغرب الليبرالي. ففي نظر من يمقتون الحداثة الديمقراطيّة، لم يعد ثمّة شيء يُثير الإعجاب، كلّ شيء تافه، بالغ الضآلة، قطعًا باستثناء التوجّه المقاوِم للانحسار الذي يتعيّن حتمًا على المفكّر الصادق أنْ يتبنّاه دون أنْ يستسلم إلى وهم إمكانيّة إصلاح ما يتعذّر إصلاحه. هذا هو المعنى الذي أراده توكفيل، ولكن بطريقة أكثر وضوحًا في هذا المقطع «المثير للإعجاب» إذا جاز لي القول، من كتابه الأساسي والأهم:

«لو كان العقل يبدو لكم أكثر فائدة للبشر من العبقريّة؛ لو لم يكن هدفكم هو صنع فضائل بطوليّة ولكن خلق عادات آمنة؛ لو كنتم تفضّلون رؤية الرذائل تُقترف على أن تشاهدون الجرائم تُرتكب وتفضّلون القليل من الأفعال النبيلة بشرط أن تقل الأفعال الإجرامية كذلك؛ ولو، بدلًا من التحرّك وسط مجتمع عبقري، يكفيكم العيش في مجتمع ينعم بالرخاء؛ وأخيرًا، لو لم يكن هدف المجتمع، وفقًا لمسلككم فيه، أن يمنح كيان الأمة كلّه قوة أكبر أو أكبر قَدْر ممكن من المجد، لكن أن يوفر لكلّ أفراده أكبر قسط من الراحة وأنْ يُجنّبهم أكثر ما يمكن تجنبه من أصناف البؤس، إن كان هذا كله ما تتطلعون إليه إذن ساووا بين الظروف وشكّلوا حكومة ديمقراطية»(1).

---

(1) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, مرجع سابق ذكره.

تقود دينامية المساواة في هذه الظروف في جوهرها إلى قطع الرقاب بالمعنيَيْن الحرفي والمجازي. يبقى أنْ نفهم ما يُحرّك خفية هذا المنطق الخاص بالديمقراطيّات الحديثة. الغيرة والحسد هما ما يفعلان ذلك حسب تأكيد توكفيل، شعوران لا يمكن فصلهما عن النزعة إلى المساواة، إحساسان يمكنهما في النهاية أنْ يقودا إلى انحسار الإعجاب، وفي الوقت ذاته إلى اختفاء الأشياء التقليديّة التي يمكنها أنْ تُثيره.

وفي الواقع يكمن هنا تحديدًا التناقض الأساسي بين الديمقراطيّة والأرستقراطيّة، بين الحداثة والنظام القديم - الأهواء الديمقراطيّة، والخوف، والغضب، والسخط، لكن قبل أيّ شيء الحسد والغيرة يلعبان أكثر فأكثر دورًا أساسيًا في الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة، لكن لماذا لم تعرف المجتمعات التقليدية الأرستقراطيّة ذات التسلسل الهرمي مثل هذا الدور؟ وتتمثّل إجابة توكفيل، وهي من جديد غاية في العمق وسيتمّ الاستعانة بها وتطويرها فيما بعد ضمن نظريّة العدالة لجون رولز[1] John Rawls، إشارة إلى أنّه في المجتمع الإقطاعي، الذي يتكوّن من طبقات منفصلة عن بعضها بعضًا، يعيش كلّ واحد في مُربّعه إنْ جاز التعبير، في طبقته أو طائفته دون أنْ يسعى البتة إلى الخروج منها (على الأقل طالما لم تحدث أي

(1) جون رولز (1921 - 2002) فيلسوف أمريكي حازت دراساته شهرة واسعة من حيث أصالة أفكارها خاصة نظريته في العدالة، كان يحاضر في عدد من الجامعات المرموقة منها بيرنستون وأكسفورد وهارفارد وكان قد نشر كتابة الأشهر «نظرية العدالة» عام 1971 بعد أن عمل عليه لسنوات طويلة. وكان يعتبر العدالة بمثابة الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية وقارب بينها وبين مفهوم الحقيقة الذي يسعى الفكر دائمًا إلى الوصول إليه. (المترجم)

ثورة). يتطوّر الأرستقراطيون وأصحاب النفوذ في عالمهم الخاص بهم أمّا الآخرون فيظلّون كما هم، وهذا كلّ ما في الأمر. لماذا؟ لأنّه في العالم الأرستقراطي ومن زمن الإغريق، كان يتمّ النظر إلى التسلسل الطبقي بوصفه أمرًا طبيعيًّا، أيْ لا يمكن المساس به، فهو مكتوب منذ الأزل ولا يمكن تغييره. إذن طالما كان الواحد منغلقًا في طبقته الاجتماعية، وطالما اعتبر هذه الطبقية، وهي موجودة فعليًّا كحقيقة اجتماعية وتاريخية، متضمّنة في النظام الطبيعي للأشياء، في الكون، فلن يفكّر في الخروج منها. وهكذا لن يكون ثمّة غيرة: فكلّ واحد، سيظلّ في مكانه، هذا كلّ شيء. مكتبة

والأمر خلاف ذلك تمامًا في عالم المساواة وحقوق الإنسان، حيث يولد البشر من حيث المبدأ «أحرارًا ومتساوين في الحقوق»، ولهذا تبدو التفاوتات التي يتمّ النظر إليها بوصفها أمرًا طبيعيًّا ومبدئيًّا غير محتملة، فهي ليست غير مشروعة فقط، لكنّها غير قانونية أيضًا. ولهذا تبدو الغيرة، تلك العاطفة القويّة المتجذرة، مرتبطة مباشرة بالهوى الآخر المتمثّل في تحقيق المساواة، وهي تنطلق بشكل ممنهج وعلى الفور بمجرد أنْ يتجاوز أي أحد ما هو سائد ومُعتاد. ففي اللحظة التي يبرز فيها أي فرد يميل الإنسان الديمقراطي l'homo democraticus إلى اتخاذ موقف ويتساءل: بأيّ حقّ ولأيّ أسباب يبرز هذا الفرد، ولن يعجز عن العثور على إجابات تطمئنه وهو يحطّ من شأن الآخر: فلو كان هذا الأخير قد «نجح»، فلو كان أكثر ثراء أو أكثر شهرة، لو كان بيته، أو زوجته، أو سيارته أكثر جمالًا ولهم قيمتهم على المستوى الاجتماعي، فلأنّه «موصى عليه»، ولأنه لا يتردد في اللجوء إلى تدابير غير أخلاقية، خفية لتحقيق ذلك، ولأنّه ينتمي

للوبي قوي، إلى غير ذلك. لن تنعدم الدوافع البتة لتشفي غليل الغيرة والسخط، اللذين يتطوّران على خلفيّة الزخم الديمقراطي المتعلّق بالمساواة، فتزداد قوّتهما حين يقترب الأفراد من بعضهم أكثر فأكثر: فتوجد أكثر العداءات بسبب الغيرة في الحزب السياسي الواحد وفي التخصص المهني نفسه. من هنا، ندرك معنى التعريف الشهير لروح الزمالة الذي يسود في عالم المحاماة بوصفها «كراهية يقِظة».

كيف يمكننا في مثل هذه الظروف أن نعجب بأيّ شخص أو أيّ شيء؟ ألم يصبح وجود الشيء العظيم ذاته، الذي لا غنى عنه لإثارة الإعجاب واستمراره، أمرًا بعيد الاحتمال إنْ لم يكن مستحيلًا في ظلّ العالم الديمقراطي بنموذجه المثالي عن المساواة الذي تحوّل إلى مذهب يبتغي تحقيقها؟ وإنْ لم يكن هذا هو الوضع فما الذي نمتلكه من أدلّة تعارض التحليل الخاص به؟

لماذا بقيت الأشياء المثيرة للإعجاب في العالم الديمقراطي: من الرسم التشكيلي الهولندي إلى الألعاب الرياضية الجماهيرية

إليكم أولًا وقبل أي شيء ما يلي: لو أمعنّا النظر فمن المحتمل وببساطة أنْ يكون الإنسان نفسه هو موضوع الإعجاب مهما كانت حياته عادية، وأكثر من ذلك من المرجح أنْ تكون الديمقراطية العلمانية، النظام السياسي الوحيد الذي يعترف به، هي محط للإعجاب مقارنة بغيرها أيضًا. وإضافة إلى ذلك، في العالم الديمقراطي المُعلمَن، لن يجد شعورنا الخالص والسعيد بالإعجاب في الدِّين أو الكون مجالًا لازدهاره، بل يجد ذلك في العلوم والثقافة

والحياة الفكريّة وفي الفنون والألعاب الرياضيّة. ومن هنا تحديدًا سنصادف بدرجة كبيرة موضوعات متعالية يُعاد تشكيلها، وستكون طبيعتها من نوع جديد لأنّها سترتبط من الآن فصاعدًا بالوجود الإنساني الفعلي. وأعتبِر الفن التشكيلي الهولندي في القرن السابع عشر أفضل مثال، مقارنة بغيره، لتوضيح ذلك، فهو نوع من الفن سيعتبر فيه الجنس البشري للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية موضوعًا للإعجاب في ذاته مقارنة ببقية الخلائق التي يعجّ بها الكون.

وقد توفّرت لي أكثر من مرة، في الكتب التي خصصتها لتاريخ الفنون الجميلة، فرصة استدعاء أعمال كلّ من بيتـــر دو هوك Pieter de Hooch وتير بـــورخ Ter Borch ويوديت لايستر Judith Leyster، ويان شتين Jan Steen، وجابريل ماتسو Gabriel Metsu، وجيرار دو Gérard Dou، وفان أوستاد van Ostade، وفان بريكيلينكام van Brekelenkam أو فيرمير Vermeer: ففنّهم لم يستوحِ لا الكون ولا أي إله، ولا عظَمة ما، ولا أيّ متعالٍ مهما كان، لكنّه، على العكس، يُقدّم نفسه بوصفه أول فن ذي مضمون إنساني وديمقراطي. فلم يعد الأمر يتعلّق بالنسبة لهؤلاء الرسامين العباقرة بمعالجة رموز أو قيَم أو أفكار تخرج عن الإنسانية وتفوّقها، لكن، بالعكس، هو يتعلّق بتمثيل المظاهر الدنيويّة البحتة المتعلّقة بالحياة اليوميّة للبشر الفانين. ومن جهة أخرى، ليس مصادفة لو كانت هولندا القرن السابع عشر، بمناخها الفكري والأخلاقي والرّوحِي البالغ الحداثة حينها وتسامحها على الصعيد الديني، هي موطن سبينوزا أوّل الفلاسفة الذين صاغوا فلسفة كانت منفصلة بشكل جذري عن العالم الديني أيضًا. فهذا فن يُثير الإعجاب إلى أقصى درجة حيث

لا نجد فيه مع ذلك قديسين أو آلهة، ولا نجد أبطالًا من الأساطير ومن الكتاب المقدس أو الأناجيل، ولا حتّى شخصيّات عظيمة من الملوك والملكات أو الأميرات والأمراء الذين كانوا يعادلون نوعًا ما الآلهة. ولا نجد فيه المزيد من المعارك المجيدة ولا أحداث التاريخ العظيمة للأمم المرموقة. لا، لا شيء سوى بشر عاديين وغير معروفين في حياتهم اليوميّة المعتادة. فتاة صغيرة تلعب مع كلبها في مطبخها، وأم تُفَلِّي رأس ابنها من القمل، ورجال يشربون بيرة في الحانة إلى جانب نادلة يظهر شق نهديها، وفلاحون يحتفلون في قرية بالريف، وتجار في دكاكينهم، باختصار، الحياة اليومية في أكثر جوانبها ذات المضامين الإنسانية. لذلك ليس من قبيل المصادفة أن نجد في هذا الفن الذي يهتمّ بالجوانب الدنيويّة، العلماني، تكرارًا لموضوعات الاحتفالات والخمر والجنس، ففيه ليس ثمّة فارق يُذكر بين المادي والمحسوس، وبين المحسوس والحسِّي. كما يتكرّر تمثيل النساء فيه، لكن لسنَ كعذراوات يحملن طفلًا ولا كقديسات بلاندينا[1] Blandine ولكن كأمهات لعائلات، ومومسات وفلاحات وبرجوازيات، ونساء يقرأن روايات مثل لوحة إيلنا Elinga البديعة التي تصوّر امرأة شابة جاثية في غرفة نومها وهي تُمسك بين يديها، كأنها تقبض على كنز، ليس الكتاب المقدّس لكن كتاب دنيوي تقرأه بتمعّن شديد بعد أن خلعت نعليها الصغيرين واقتربت من النافذة لتنعم بمزيد من الراحة وتستفيد من النور الذي لم يكن هو الآخر نورًا مستمدًّا من إله أو من طبيعة مقدّسة.

---

(1) بلادينا: فتاة مسيحية ضعيفة الجسد عُذبت حتّى الموت عام 177 ميلاديًا زمن الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس (المترجم).

هيجل، على حد علمي، هو أول الفلاسفة الذين فهموا بشكل ممتاز إلى أيّ حدّ كان الفن الهولندي محط إعجاب، وإلى أيّ درجة مثَّل مُنعطفًا في تاريخ الأفكار بوصفه أول فن سيهتم بالشؤون الدنيويّة، فنّ علمانيّ وإنساني تمامًا. وبعمق، نادرًا ما نجد له مثيلًا في مجال النقد الفني، لاحظ كيف يُصادف هذا الفن ميلاد أولى فلسفات النزعة الإنسانيّة، وأولى المذاهب المؤسّسة على الذاتية، على الكوجيتو cogito. ندخل مع هذا الفن الهولندي، وبخلاف الفن الإيطالي، مرحلة يمكن تسميتها «نهاية اللاهوت في علاقته بالثقافة»، بالتناظر مع نهاية اللاهوت في علاقته بالسياسة، أو نهاية اللاهوت المرتبط بالأخلاق أيضًا، ذلك مع ظهور أول التصوّرات الأخلاقيّة الكبيرة الخاصّة بالعالم العلماني في الفترة ذاتها. تركنا السياسات المطلقة التي تأسّست على اللاهوت، وأخلاقيّات تجد جذورها في الدِّين، وتركنا للأسباب نفسها أعمالًا فنيّة كبيرة كان مصدرها الأسطورة أو النصوص المقدّسة. دخلنا من هذه اللحظة مرحلة البشري. وكما لاحظ هيجل بحق، يرتبط هذا التحوّل بقوّة بالإصلاح اللوثري. ولوثر هو الذي جعل من الدين المسيحي «دين الخروج عن الدين» حسب تعبير مارسيل جوشيه Marcel Gauchet[1]. ففي الواقع، ستشرع المسيحية بداية من لوثر في الالتفات بقوة إلى «الحالة الفكرية الداخلية»، للذاتية وللروح النقديّة، وللإنسان في علاقته مع الله لكن بعيدًا عن الكهنوت. ولهذا السبب، بالمناسبة، اعتبره توكفيل في بداية كتابه عن الديمقراطية في أمريكا، هو وديكارت، واحدًا من الآباء المؤسّسين للحداثة. فمع

(1) Marcel Gauchet, La Religion dans la Démocratie, Gallimard, 1998.

لوثر، أصبح الوعي الإنساني المكوِّن الأساسي الأعلى للمداولات الفكرية الداخلية. فهو يسمح لنا بالتوجّه مباشرة إلى الله من دون المرور بوسيط من كنيسة، أو من نظام كهنوتها التراتبي، لهذا يصحّ القول إنّ الفن الهولندي كان هو النسخة الجمالية لهذا الخروج عن نظام الإكليروس الذي بدأ الإصلاح اللوثري في تحقيقه في قلب المسيحيّة مُعلنًا بهذه الطريقة علمنة الدين نفسه.

إنَّ ثمّة تحوّلًا جذريًّا بشأن الموضوعات التقليدية للإعجاب على المستوى الجمالي. وستزدهر علمنة الفن بالتوازي مع التوجّه الإنساني في ما يخصّ التشريعات، الذي يعني أنّ القانون لا بدَّ أنْ يوضع من الآن فصاعدًا في البرلمانات بيد الإنسان ولأجل الإنسان، فلا تستمدّ هذه التشريعات من النصوص المقدّسة (كما لا تزال الحال في بعض الدول ذات التوجّه الديني). وهكذا نشهد ميلاد عمل فنّي يُوضع ليس فقط من خلال البشر ولأجلهم، لكنّه يتّخذ من إنسانيّة الإنسان موضوعًا له أيضًا. ولهذا يُعدّ الفن الهولندي مُعطى جديدًا بوصفه موضوعًا للإعجاب.

ومن دون الرغبة في عقد مقارنة في غير محلّها، نحن بصدد ظاهرة، لن أقول قطعًا إنّها تتطابق تمامًا مع ما سبق، لكنّها تناظره بشكل ما في ميدان الأهواء التي تسود العالم الديمقراطي، وهي الخاصة بالمجال الرياضي. فكأس العالم لكرة القدم أو حتّى بطولة الأمم الأوروبية في اللعبة نفسها، هما حدثان شبه دينيين، بالمعنى الاشتقاقي للمفهوم: فهما يجمعان حولهما ملايين المشاهدين المعجبين، من جميع الجنسيات ومن الأوساط الاجتماعية كافة. فبالرغم من الحواجز الحدودية والتنوع في اللغات، ثمّة ما يقرب

من سدس البشريّة تتشارك معًا في حماسة يكون مصدرها ضربة جزاء أو ركلة حرة، وهم جالسون أمام شاشات التليفزيون. ويكفي أن نذهب إلى أحد الأندية ونشاهد الآباء الذين يشجّعون أطفالهم بجنون حول ملعب التنس لنتأكّد أنّ البعد الأرستقراطي للرياضة لا يزال حاضرًا. لكن ماذا يعني التنافس في الواقع عدا أنّه إعادة تنظيم لفضاء التفاوتات في قلب عالم تسوده المساواة؟ إحدى الديناميات الجوهريّة للسعادة بل للانفعال المرتبط بالإعجاب الذي يستولي على مشاهدي إحدى البطولات الكبيرة يرتبط مباشرة بعودة العالم الأرستقراطي، أي الذي تسوده التفاوتات في قلب المساواة المقدّسة التي تفترض الديمقراطيّة وجودها. فقواعد اللعبة تسري، وبشكل صارم، على الجميع وكذلك الأغراض اللازمة للعب، ولا شيء يُسبب صدمة أكبر من تعاطي المنشطات و«الغش» اللذين يأتيان لينتهكا مبدأ المساواة. أمّا الموهوبون أنفسهم فهم غير متساوين البتة، ولا يوجد ما يماثل المجال الرياضي في إمكانيّة قياس وتقدير كل شيء فيه بموضوعيّة، ولا يوجد مشهد رياضي ناجح إلّا إذا جمع دائمًا في خلفيته هذه العناصر الخاصة بالأرستقراطية والديمقراطية، بين التفاوت الطبيعي والتساوي الشكلي. ولقول ذلك بطريقة مُبسّطة، يرتبط الإعجاب بالرياضيين مباشرة بحقيقة أنّ أشكال التعالي الأرستقراطي تنمو على تربة ديمقراطيّة، فأشكال التعالي لا يوجد فيها شيء من طبيعة مقدّسة، أو يرتبط بالكون لكنّها تتجذّر عميقًا في الإنسان، وغالبًا، ويجب قول ذلك، في الإنسان الاستثنائي جدًّا والعادي جدًا في الوقت ذاته.

لماذا يتعيّن الإعجاب، أكثر من أي شيء آخر، بهذا الغرب الذي يقال عنه إنه فارغ؟

إذن، إذا لم نكن متدينين ولا أسرى التصوّر القديم الخاص بالكون، لا بدَّ من الإطاحة بالمنظور المعتاد الذي اعتاد من يحنّون إلى جوانب الروعة الفائتة على الولع به. لأنّه في الحقيقة، ليس الإنسان الصغير، الضعيف جدًّا، هو الذي يصادف من الخارج من وقت إلى آخر ما يعدّه عظيمًا، ويتعرّض لما يثير إعجابه المرتبط بطبعية كونيّة أو مقدسة، أو المرتبط بقدسيّة أضفيت على الوطن أو على النموذج الثوري المثالي، فالمؤكَّد أنّ هذا الإنسان هو نفسه من صنع ما أسماه نيتشه «الأصنام»، هذه الحذلقات الميتافيزيقيّة والدينيّة التي يُعجب بها كما لو أنّها تأتيه من الخارج بينما هي نتيجة تفكيره هو. وسيكون هذا هو موضوع الفلسفة الحديثة من فولتير، وكانط، حتى فيورباخ، وماركس، ونيتشه أو فرويد، ثمّ الفلسفة المعاصرة، كما في «الفتشية» fétichisme، التي قدّم ماركس بشأنها تحليلًا عبقريًّا، فنحن نميل بشكل مؤسف إلى نسيان الإنتاج لصالح المنتَج، ولا نرى إلّا نتيجة نشاطنا الفكري من دون أنْ نلاحظ أنّ هذه النتيجة التي استقرّت كنموذج مثالي للتعالي، نحن من صاغها عبر فكرنا الواعي بوجه عام. ولقول ذلك بشكل ربّما يكون أكثر وضوحًا، لم يكن زيوس هو من خَلَق البشر بمساعدة بروميثوس، لكن البشر أنفسهم هم من اخترعوا الآلهة، وجبل الأوليمب، وكلّ الأساطير المتعلّقة بهما. وإذا كان التصوّر الإغريقي للكون مثارًا للإعجاب فإنّ ذلك يرجع أولًا وقبل كل شيء لكُتّاب الأساطير والفلاسفة ومؤلفي الدراما، أيْ يدين هذا التصوّر بوجوده إلى البشر العاديين. ولهذا لا تعَدّ العظمة المزعومة للتصوّرات التقليديّة إلا وهمًا، وهي بعيدة كلّ البعد عن أنْ تكون

محطّ إعجاب، أو، بعبارة أخرى، لو أنّ ثمة شيئًا يثير الإعجاب بها فمردّه إلى الإنسانية، فهذه الإنسانية هي التي صنعت، وقد سيطر عليها القلق والولع، الأعمال العظيمة التي صارت تعجب بها فيما بعد لكن كما لو أنّها جاءتها من مكان ما غامض. لم يكن الرب، بل الإنسان من شيَّد الكاتدرائيات، هو من أَلَّف فن الفوج[1] L'Art de la fugue، وهو من اخترع الأسطورة، والأديان، والآداب، والفلسفات، والفنون والإيديولوجيات السياسية. وإذا كان ثمّة ما هو عظيم ومحل إعجاب فهو يوجد في ذاته هو، وليس بالخارج في كيان بعيد عنه ويفوقه.

لهذا أحبّ أنْ أنتقص من أهميّة الخطاب، الذي صار مُعتادًا اليوم ومفاده أنّ الغرب سيصير فارغًا وبائسًا، مفتقدَ الأصالة ومتواضعًا، وأتصوّر على العكس أنّ عالمنا العلماني هو في الحقيقة، وعلى المستويات الروحانيّة والفكريّة والأخلاقيّة والسياسيّة مثار إعجاب، وأكثر قيمة كما لم يكن البتة من قبل، والحُجَّة التي تتمثّل في إبداء الشكوى من أنّ دولنا العلمانيّة فارغة من كل إيديولوجيا عظيمة هي بالغة السذاجة. ويجوز القول إنّها عبثية بالمعنى الحرفي للكلمة، فلا يمكن أنْ نطالب ديمقراطيّة علمانيّة بالشيء ونقيضه، ونحثّها بقوة على أنْ تكون ممتلئة وفارغة في آن واحد، فمجتمعاتنا العلمانيّة من حيث بناؤها ذاته تُشكّل إطارًا ليست وظيفته إضفاء معنى ما بفرض إيديولوجيّة رسميّة على كيان المجتمع ككل، لكن يتمثّل دوره في تنظيم التعايش السلمي للأفراد فقط. وهو لا يهدف كذلك بالضرورة إلى صناعة قادة يتمتعون بالكاريزما كما يتطلّب وجودهم زمن

(1) المقصود هنا الكتاب الذي أَلَّفه الموسيقار الألماني يوهان سباستيان باخ في أواخر حياته لكنه لم ينجزه. (المترجم)

الحرب، سواء الجيد منهم (ديجول، أو تشرشل) أو السيىء (هتلر، أو ستالين، أو ماو). فأن نطلب من هذه المجتمعات الكثير أو القليل هو أمر متناقض في أساسه وشاذ، وهو ما يؤدّي إلى نتيجة لن يفهمها إلّا عددٌ قليل جدًا من الأشخاص، وسيتحمل مسئوليتها عدد أقل، خصوصًا من بين أولئك الذين استبدلوا الروحانيّات التقليديّة بأديان للخلاص الأرضي، مثل الشيوعية أو القومية، فاستمروا ينتظرون باستماتة من الدولة أن تضع للجميع غايات عظيمة وتُثير الإعجاب. ولأنّ هيكل الدولة الليبرالي علماني في جوهره، أي محايد، بات على كلّ واحد منّا أنْ يمنح من الآن معنًى لحياته بشكل فردي. والفرديّة هنا لا تعني «من دون الآخرين»، لكن المقصود من «دون الدولة»، وهما في كلّ الأحوال حالتان مختلفتان. فبوسعنا أنْ نرتبط مع الآخرين بعدد لا حصر له من الروابط العاطفيّة، أو الثقافية، أو العائلية، أو المجتمعية أو السياسية في المجتمع المدني الذي يسوده السلام بسبب العلمانيّة التي أنهت حروب الدِّين، وبفضل حقوق الإنسان التي أقرّت ضرورة احترام الغير. وبعبارة أخرى، لا تحجب الدولة الليبراليّة، بأيّ حال من الأحوال، (الحياة) الجماعيّة. وما علينا نحن إلا أنْ ننسج العلاقات الثريّة وأن نمنح معنى لوجودنا، وأنْ نبنيه بأنفسنا، فأمر غاية في الصعوبة أنْ تتحمّل مسئوليته إيديولوجيّة رسميّة. بوسع الدولة أنْ تحدّد مبادئ القانون العامة، وأنْ تضمن السلام الاجتماعي، وأقصى شروط النجاح الممكن في الحياة للأفراد، أمّا ما يتبقّى فيتوقّف علينا نحن.

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ الزعم أنّ المقدّس والأشياء التي من شأنها أنْ تُثير إعجابنا اختفيا من مجتمعاتنا الأوروبية الحديثة غير صحيح، لسببين، أولًا: لأنّه لا تزال الأديان موجودة فيها أكثر ممّا يرغب

الأفراد، ثمّ السبب الآخر: أنّه لا تزال توجد بكلّ تأكيد وجوه غير دينيّة لكن لها علاقة بالمُطْلَقات. لأنّ المقدّس ليس نقيض الدنيوي فقط، فهو ما يمكن أن نُضحي لأجله أيضًا، نهبه حياتنا. وليس ثمّة حاجة لأن تكون متديّنًا كي تُقدّس الحقيقة، أو العدالة والجمال، أو، لمزيد من التحديد والتبسيط، الأشخاص الذين نحبّهم. لهذا السبب وبدلًا من أنْ تجتاحها حالة من الفراغ لافتقادها ما يكفي من الدِّين، كانت مجتمعاتنا، على العكس، أوّل من تحلّى بالحريّة، وعلى الرغم من ذلك، أكثر اتصافًا بالأخلاق من كلّ أولئك المشهورين إلى يومنا هذا في التاريخ، كما في الجغرافيا. وباسم كراهية الحداثة والتوبة عنها يراد بأي ثمن دفعنا للاعتقاد أنّ أوروبا تُختزَل في الاستعمار، والإبادات العرقيّة، وفي فلك الفراغ الذي تسبّبه العلمانيّة في نهاية المطاف. والحقيقة، أن أوروبا أبعد عن أن تكون في مثل هذه الحالة من الفراغ، وعدم الأهمية كما يزعمون، فعلى مدى السنوات الخمسين الماضية، كلّ شيء في العالم تحوّل أكثر نحو قيمنا الديمقراطيّة، في الشرق كما في أمريكا اللاتينية، وحتّى في الصين التي تمضي سريعًا نحو تبنّي الطابع الغربي. ويوجد الاستثناء الوحيد في أرض الإسلام. فإذا كان ثمّة انحسار في أوروبا فهو على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، وإذا كان هذا هو الوضع فليس بسبب غياب المبادئ الأخلاقيّة، لكن، على العكس تمامًا، لأن قيمنا الإنسانية الخاصة بالإخوّة والتضامن والحماية الاجتماعيّة قد أدّت إلى قيام دول رفاه «تلعب الآن ضدّنا» في تنافس عالمي صار فيه موقفنا غير متكافئ أمام وافدين جدد. ولهذا يتعيّن الحفاظ على نموذجنا هذا كما لم نفعل من قبل البتة.

كما أوضحت في كتابي «ثورة الحب»[1] نحن لا نعيش وضع تصفية

(1) Luc Ferry, La Révolution de l’amour, مرجع سابق

المقدّس وغياب القيم ونهاية ما يمكن أن يُثير الإعجاب والأفراح الذي يبعثه في أنفسنا، ولكنّنا نحيا ذلك كلّه، إنما عبر وجه جديد هو وجه الإنسانيّة. هل بمقدوركم بأمانة طرح هذا السؤال على أنفسكم: لأجل مَنْ، ولأجل ماذا، أنتم على استعداد للتضحية بحياتكم. بعبارة أخرى، ما الذي تعتبرونه مُقدّسًا؟ بالمعنى الحرفي، وحقيق بالتضحية لأجله. الإنسان هو المقدّس، ستكون هي الإجابة بالنسبة للغالبية العظمى، فهو من يفرحنا، وما يُحمّسنا بإبداعاته، وبموهبته، وبعبقريته حين يُدعى فرمير أو باخ أو آينشتين. ما نحبّه هو القريب، ولكنّنا نحب أيضًا نقيضه البعيد، أمّا ما لم نعد نحبه فهو المفاهيم المجرّدة للدين والسياسة التقليديّة، أو القوميّة أو الثوريّة. وبفضل هذه الليبرالية السياسية التي تتعرّض كثيرًا للتشويه لكنّها مع ذلك تلقى ترحيبًا، نحن نعيش ميلاد وجه جديد للتوجّه الإنساني، ليس وجه فولتير أو كانط أو حقوق الإنسان أو العقل، ولا وجه الأنوار التي مثّلت من دون شكّ مشروعًا كبيرًا للتحرّر، لكنّها قادت إلى الإمبريالية والاستعمار أيضًا. على العكس، يتعلّق الأمر بإنسانيّة ما بعد الاستعمار وما بعد الميتافيزيقا، إنسانيّة ترتبط بتفوّق وتعالي الآخر وبالحب. تلزمنا مفاهيم فلسفيّة جديدة نفكّر من خلالها في العقبات والأمنيات. إنّ الأمر يستحقّ العناء طالما كان محل إعجاب، هذا ما يمكن قوله على الأقل. ولهذا أحرص كثيرًا منذ بضعة عقود على أنْ أبيّن أنه في عالمنا العلماني فقط، يكون بوسعنا البدء في تأمّل مصادر الإعجاب الفعليّة: الحقيقة بدلًا من الإيديولوجيا والواقع بدلًا من الأوهام، فهما يجلبان الراحة، لكن هناك الجمال والعدل والحب بين البشر أيضًا.

4

أن تتحرّر

الحريّة أم السعادة؟

لو خُيّرنا بين الحرية والسعادة، بين الواقعيّة والغبطة، وأحيانًا يتحتّم علينا فعل ذلك، فأيّهما سنختار؟ يظلّ السؤال الذي سبق أنْ انشغل به كثيرًا لابواسي La Boétie[1] وهو يفكر في مسألة العبوديّة المختارة، حاضرًا بقوّة كما لم يكن من قبل إطلاقًا، في قرن زعمت فيه الأوهام الشموليّة أنّ بوسعها إسعاد الشعوب قَسرًا. قطعًا كان هذا الزعم مقابل أقصى درجات شقائهم ودائمًا على حساب حريّتهم إنْ لم يكن حياتهم. غالبًا ما يُقال إنّ هذا الجدل قديم قِدَم الفلسفة ذاتها، لكنّ الحقيقة أنّه اكتسب أهميّته الكبيرة في الفكر السياسي الحديث، خاصّة مع مؤلّفات لابواسي وهوبز Hobbes[2]. هل من الأفضل أنْ تحيا في سعادة لكن في ظل العبوديّة والوهم، أم أنْ تعيش بقَدْر أقل

(1) إتيان دو لابواسي Étienne de La Boétie (1530 - 1563) شاعر وكاتب فرنسي ذو توجّه إنساني يُعدّ كتابه «مقالة في العبوديّة الطوعيّة» أهم أعماله على الإطلاق واشتهر كذلك بعلاقة الصداقة القوية التي جمعته بمونتاني. (المترجم)

(2) توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 - 1679) فيلسوف وعالم رياضيات إنجليزى من أشهر مؤلّفاته كتاب «اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة» ونشره عام 1651. (المترجم)

من السعادة لكن في كنف الحريّة والحقيقة؟ وكان هوبز وأتباعه، المتباعدون فيما بينهم بدرجات متفاوتة، يجيبون دومًا: سعادة الحياة أوّلًا قبل كلّ شيء! ومن لا يتذكّر إلى الآن صرخة تجمّع دعاة السلام الألمان في سنوات 1980 حين قرّرت الولايات المتحدة الأمريكيّة أنْ تنصب في قلب أوروبا صواريخ بيرشينج Pershing، لتواجه صواريخ الاتّحاد السوفيتي من طراز 20 - SS التي هدّدت العالم الحُرّ؟ وقد ألهم ذلك ميتران، ولأوّل مرّة يفعل ذلك جيّدًا، فألقى هذه الكلمة، لو لم تخنّي ذاكرتي، أمام البرلمان الألماني الذي اجتمع كلّه لأجل هذه المناسبة: «توجد الـSS 20 في الشرق ودعاة السلام في الغرب».

وما من شيء يصوّر الموضوع الذي نحن بصدده بشكل أفضل أكثر من هذا النقاش الذي وضع أنصار الديمقراطيات الغربية في مواجهة المتعاونين طواعية مع النُّظم الشموليّة، من أنصار البيئة، ودعاة السلام واليساريين من الأطياف كافة، والذين كانوا على استعداد للخضوع لها، وللانزواء أمام نفوذها باسم الشعار الشهير: «الأحمر أفضل من الموت!»[1]. ففي نظرهم، من الأفضل الحياة في ظل السيطرة السوفيتية بدلًا من مخاطرة العيش في معركة لأجل الحريّة.

لكن هل تستحق السعادة العناء مقارنة بالأشياء الأخرى التي بوسعها أنْ تُفرح الإنسان؟ هل من الضروري أنْ تحلّ السعادة قبل أيّ شيء آخر حتّى الوعد بالتحرّر الذي سبق أنْ قدّمه عصر الأنوار؟ أثار كانط الشكّ منذ القرن الثامن عشر بقوله إنّ الطبيعة لم تجهّزنا

---

(1) شعار ردّده دعاة السلام إبّان أزمة نشر الصواريخ في أوروبا لمواجهة خطر الاتحاد السوفيتي فترة الحرب الباردة، والشعار في أصله كان يشير إلى العكس «نفضّل الموت على الأحمر» (بالألمانية Lieber tot als rot) وقد وضعه جوبلز ليحثّ الألمان على مواجهة الاتّحاد السوفيتي نهاية الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

للسعادة، فبماذا تُفيد إذن المَلَكة الفكريّة والروح النقديّة والإرادة الحرة إذا كانت حياتنا لا تميل إلّا إلى إشباع نشداننا الرفاهيّة وبأي ثمن؟ ألم يكن من الأفضل في هذا الشأن أنْ نكون قد ولدنا على صورة غزالة أو دُبّ أو أرنب (بشرط ألّا يكون هناك صائد في الأفق)؟

ألا يُعَدّ الطابع الفطري للإنسان حيال الميتافيزيقا، ونزوعه الشديد للتساؤل بكلّ حريّة عن العالم وعن مصيره وما يُحتمل أنْ يواجهه على هذه الأرض من الوسائل المثلى للابتعاد عن تلك العفويّة التي يتميّز بها الوجود الحيواني التي من دونها لن يكون ثمّة سعادة دائمة؟

ومن بعد كانط جاء فرويد ونيتشه، وهؤلاء الثلاثة ينكرون مسألة التفاؤل بشأن السعادة، ففكرة حريّة الإرادة، التي يقرّون أنّها مُضلِّلة، تتسبّب فعليًا في تعاستنا. فقد جاءت الحريّة التي تعني إمكانيّة الاختيار بين بدائل متنوّعة لتُفسد ما أسماه نيتشه «براءة الصيرورة». فبعيدًا عن أنْ تكون عنصرًا يساعد على تحقيق السعادة، لا تكفّ فكرة الحريّة عن إفساد الحياة بداخلنا وتغمرنا باستمرار في ما أطلق عليه سبينوزا «الأهواء الحزينة»: الأسف، والندم، ومشاعر الحزن، والمخاوف، والإحساس بالذنب، وكلّ المشاعر المرتبطة بمفهوم المسؤولية، والاعتقاد أنّه كان بوسعنا وربّما كان علينا أنْ نفعل ما فعلناه لكن بشكل مختلف، واتّخاذ قرار آخر واختيار بدائل أُخرى طالما كنّا أحرارًا وبالتالي مسؤولين عن أفعالنا. ومن هنا نرى كيف أنّ الشيء الذي بمقدوره أنْ يسعدنا، وهو في هذه الحالة تمتّعنا بالحريّة، هو ما يُحيلنا تُعساء أيضًا - وهي الفكرة التي أعتبرها، كما تفهمون الآن، المنطق وراء كل تفكير جاد نوعًا ما في مسألة السعادة.

وإلى مزيد من التفصيل حول تلك المسألة.

لفياثان[1] هوبز، أو لماذا يدعونا الخوف إلى التضحية بالحريّة لصالح السعادة

مع كتاب اللفياثان Le Léviathan[2]، أكثر مؤلّفات هوبز أهميّة، اتّخذت المقابلة بين فلسفات السعادة (هوبز، ماركس، علم البيئة السياسي[3]) وفلسفات الحريّة (روسو، كانط، توكفيل) صيغتها الحديثة الأكثر دلالة وعمقًا. ولنتوقّف لحظة عند هذا التناقض القائم بين هذه الفلسفات لأنّه جدير بذلك. فيما يخصّ هوبز، ثمّة فكرة مفادها أنّ «الإنسان ذئب للإنسان» (homo homini lupus)، فقد كانت تتّصف حالة الطبيعة، أيْ حالة ما قبل السياسة، بالخوف المستمرّ لأنّ ثمّة حربًا يخوضها الكلّ ضدّ الكل، وثمّة تهديدًا متواصلًا بالتعرّض للموت. ولأنّه حتى الأكثر قوّة لا يمتلك البتة القوة الكافية كي يضمن استمراره على هذه الوضعيّة - فقد ينهزم جرّاء مكيدة أو تحالف ما ضده - لن يكون أحد محميًّا في مثل هذا الموقف غير المستقرّ الذي يسم حياة البشر قبل أنْ تتأسّس دولة تتمتّع بالقانون وبالقدرة على فرض احترامهم له. من هنا، ساد الخوف الذي - حسب هوبز - يسِم حياة البشر البؤساء الذين هم في حالة الطبيعة، حتّى العباقرة منهم، طالما لم تتأسّس دولة قويّة عبر عقد اجتماعي بينها وبين الشعب، أو لنكن أكثر دقّة، بين الأفراد الذين يشكّلون الشعب والذين يوكلون

---

(1) اللفياثان كائن بحري خرافي له رأس تنين وجسد أفعى، يرد ذكره مرّات عدّة في الكتاب المقدس. (المترجم)

(2) Thomas Hobbes, Léviathan (1651), Paris, Gallimard, Folio, 2000.

(3) علم البيئة السياسي l'écologie politique: حركة ثقافيّة تضمّ مجموعة من التيارات الفكريّة تطالب بضرورة تضمين الموضوعات البيئية في الفعل السياسي، بدأت في الظهور في سبعينيات القرن الماضي. (المترجم)

للسلطة العامّة (اللفياثان) كلّ الصلاحيات. وكثيرًا ما يُقارن العقد الاجتماعي كما تصوَّره هوبز بما يُطلق عليه في القانون الحديث «الاشتراط لمصلحة الغير»، وهو نوع من العقود يأتي على غرار عقد التأمين على الحياة: أحرّر عقدًا مع شركة التأمين كي يتلقّى الطرف الثالث الذي اخترته مقدارًا من المال عند وفاتي. وكما نرى لا يعدّ الطرف الثالث طرفًا في هذا التعاقد. وتشبه هذه الحالة ما ورد في فكر هوبز السياسي: كي نتجنب أيّ صراع محتمل بين الشعب وقائده، لا يعدّ هذا الأخير طرفًا مُتعاقدًا، لكن المستفيد فقط من عقد وكالة السيادة الذي حرّره مع الأفراد الذين يريدون أنْ يصيروا مواطنين فيما بينهم لمصلحته الشخصيّة: هم يتّفقون أنْ يفوّضوه كلّ سلطاتهم، لأنّه يتمتّع بسلطة سيادة مطلقة، سيخرج هؤلاء الأفراد من حالة الحرب تلك التي ترتبط بحالة الطبيعة وهكذا يكفل لهم الحماية.

في مثل هذا التصوّر عن هذا العالم وبالتضحية بالحريّة على مذبح السعادة، وبالتخلّي عن نصينا من السيادة كي نكتسب قَدْرًا من الرفاهيّة، والطمأنينة، تضع دولة اللفياثان نهاية لهيمنة الخوف الذي نشأ بسبب حالة الحرب السائدة في الطبيعة، التي يخوضها الجميع ضدّ بعضهم البعض. وثمّة تراث فلسفي كامل سيذهب في الاتجاه نفسه، في مسار بعينه، تنتصر فيه السعادة على الحرية بسبب الانشغال بتحقيق الرفاهية والأمن في الحياة مثلما هي الحال عند أنصار البيئة المعاصرين، كما نتبيّن ذلك بوجه خاص في كتاب هانز يوناس Hans Jonas مبدأ المسؤولية **Le Principe responsabilité**[1]. وقطعًا

(1) Hans Jonas, Le Principe responsabilité, مرجع سابق.

سيكون الأمر على العكس تمامًا عند روسو، أو كانط أو توكفيل، وكذلك في كلّ التراث الليبرالي على المستوى السياسي: لماذا تأتي الحريّة أوّلًا قبل السعادة في حال الصراع معها؟ لأنّها، بكلّ بساطة، صفة متأصّلة في الإنسان، وهي ما تُميّزنا عن الحيوانات، وتسمح لنا بالدخول إلى مجال الأخلاق، ففقدان الحريّة يعني فقداننا إنسانيتنا. وتجعلنا المعارك - على الأقل - التي بوسعها ويتعين عليها أن تخوضها لصالحها، نقبل، إذا لزم الأمر، بخطر التعرّض للموت. وهي مسألة كرامة واحترام للذات تأتي قبل الانشغال بالرفاهية. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فضلت المقاومةَ أثناء الحرب العالمية الثانية الصراع ضد النازية بدلًا من السلام النسبي الذي كان يمكنها أنْ تحوزه في حالة التعاون.

فمن منظور هوبز ومَن تبعه بعد ذلك وهم كُثر، السعادة مفضّلة على الحرية، وهذا لا يعني أنْ الأخيرة تعدّ شرًّا، بالعكس، فنحن نحبّ أنْ نتمتّع بالاثنين معًا، الرفاهية والتحرّر، لكن الأمر لا يجري على هذا النحو، ففي الحياة الفعليّة لا بدّ من الاختيار، وفي مثل هذه الظروف تنتصر السعادة على الحريّة حتّى في ظلّ وجود بعض الأضرار الناتجة عن العبوديّة الطوعيّة. وثمّة حُجَّة مختلفة تمامًا ظهرت مع ذلك في العصر نفسه، قدَّمها سبينوزا وهي حُجَّة ستذهب إلى أبعد بكثير ممّا طرحه هوبز في تحليل علاقات الصراع بين السعادة والحريّة. في الواقع، لا يقول سبينوزا إنّه في حالة الصراع بين الاثنتين، لا بدَّ من اختيار السعادة، لكنّه أراد أنْ يظهر، بطريقة مختلفة جدًّا، كيف أنّ مفهوم الإرادة الحرّة نفسه، أيْ إمكانيّة الاختيار الحرّ بين بدائل مختلفة، ليس وَهْم ومحض هذيان يرتبط بجهلنا بالقضايا

التي تُعرض علينا فقط، لكنّه وَهْم مُهلك لأنَّ الإرادة الحرّة، وبلا منازع، هي التي تُحيلنا تعساء أيضًا. فهي تغمرنا فعليًّا في عذابات مستعصية بأشد ما يكون. في هذه «الأهواء الحزينة» الشهيرة التي تتسبّب فيها فكرة مسؤوليتنا عن أفعالنا، وأنّه كان بوسعنا، أو أنّه كان يتعيّن علينا، التصرّف على نحو مخالف لما قمنا به فعليًّا، وهو اعتقاد عبثي على المستوى الفكري ومدمّر من الناحية الأخلاقيّة بحسب سبينوزا، وهو شعور ساذج يعكّر الصفاء الذي يمكن أنْ يمنحه فَهْم أفضل للحتميّة الإلهيّة التي تهيمن كليًّا على وجودنا. وهكذا تلتقي الحكمة التي يُطالب بها نيتشه أحيانًا، بتلك التي قدّمها سبينوزا وهو الذي كان سيعدّه في النهاية بمثابة «أخ» له في الفلسفة.

براءة الصيرورة أو كيف أن تفكيك أوهام الإرادة الحرّة هو السبيل لتحقيق حالة الصفاء التي يكون عليها الحكيم

وذلك لأنّ حكمة نيتشه ترتكز، مثلما هي الحال عند سبينوزا، على دعوتنا للتصالح مع العالم، وأن نقول «نعم» للحياة، وللواقع، ولكلّ ما هو موجود، إنّها حكمة تتعلّق بما أسماه هو نفسه «حب المصير» amor fati، أيْ حب كلّ ما يرسله القَدَر لنا، حب ما هو حاضر هنا أمامنا. ولهذا تستند هذه الحكمة أيضًا إلى تصوّر مثالي ينزع عن الإنسان وبشكل كامل أيّ إحساس بالذنب. بيدَ أنّ هذه الحريّة تفترض، مثلما ذهب سبينوزا أيضًا، ضرورة وضع حدّ لفكرة الإرادة الحرّة. والواقع أنّ الإحساس بالذنب، ذلك الانفعال الحزين بمعنى الكلمة، يمثّل ذروة «الفكر القائم على ردّ الفعل» حسبما أطلق عليه نيتشه، هو أكبر تجلّيات الكائن الموسوم بشعور الإنهاك وفقدان الحيويّة الناتج حتمًا

عن التمزّق الداخلي وعن صراع النفس مع النفس الذي يتّصف به أيّ شكل من أشكال الإحساس بالذنب. وحده الحكيم، الذي يفهم أنّ الإرادة الحرّة هي محض وهم، من يكون بوسعه الوصول إلى حالة «براءة الصيرورة» كما يشرحها نيتشه في هذا المقطع شديد الوضوح في كتابه غير المكتمل «إرادة القوة»[1]:

«منذ كم من الوقت أجاهد كي أثبت لنفسي براءة الصيرورة الكاملة! وكلّ ذلك لأيّ سبب؟ أليس كي أتزود بإحساس كامل بعدم مسئوليتي، وكي أفرّ من أيّ إطراء ومن أيّ لوم».

لأنّ بهذه الطريقة، وبها فقط، يمكن أن ينجو في النهاية. من ماذا؟ من الخوف كما هي الحال دومًا. وكيف؟ ببلوغ حالة الصفاء كما هو الوضع دومًا. هذا هو السبب ببساطة.

«نحن نريد أنْ نستعيد الصيرورة: ليس ثمّة كائن يمكن تحميله مسؤولية وجود شخص ما وامتلاكه صفة أو أخرى، وإنّه قد ولد في ظروف معينة أو في بيئة بعينها. وإنّه لعزاء كبير حقيقة عدم وجود مثل هذا الكائن... ليس ثمّة مكان ولا غاية ولا معنى يمكننا أنْ نعزو إليه وجودنا وطريقتنا في هذا الوجود... ومرة أخرى، إنّه لعزاء كبير، وهذا ما نعنيه ببراءة كلّ ما هو موجود».

وخلافًا للرواقيين، لا يفكّر نيتشه في كون العالم متناغمًا ومنطقيًا، فهو يستبعد فكرة تعالي الكون، لكنّه مثلهم رغم ذلك، لأنّه يدعو إلى أنْ نحيا اللحظة الحاضرة، وأنّ ننقذ أنفسنا بحبّ كلّ ما هو موجود،

(1) Nietzsche, La Volonté de puissance (1re éd. fr. 1935), Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995, p. 140.

وأنْ ندع التمييز بين الأحداث السعيدة وتلك الحزينة، وأنْ نتحرّر من هذه التمزقات خاصة، التي يُدخلها فينا حتمًا الفهم الخاطئ للوقت الذي نحياه، فنشعر بالندم المرتبط، كما عند سبينوزا، بهذا الوهم المؤسف الخاص بحريّة الإرادة، الذي يولّد تصوّرًا مفتوحًا وغير محدد عن الماضي (كان عليّ التصرف على نحو مخالف...)، لكن يتسبّب في حالة من التردّد بشأن المستقبل أيضًا (ألا يتعيّن عليّ اختيار بديل آخر؟). إذن بتحرّرنا من هذا الوجه الخبيث المزدوج للقوى الارتكاسية[1] (كلّ تمزّق هو في جوهره ردّ فعل سلبي)، بتحرّرنا من ضغوط الماضي والمستقبل، نصل إلى حالة الصفاء والأبديّة، هنا والآن، **لأنّه ليس ثمّة شيء غيرهما**، لأنّه لا يوجد رجوع لـ«تصرفات أخرى محتملة» تقلّل من الوجود الحاضر وتجعله نسبيًّا، وتسكب فينا سمّ الشكّ والندم أو سمّ الرجاء.

ما هو صائب وما هو كريه في إنكار الإرادة الحرّة باسم السعادة (هوبز)، وباسم الحكمة (سبينوزا) أو الصفاء (نيتشه)

ثمّة قطعًا ما هو صائب عند هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وهو أنّ الحريّة والمسؤوليّة عبثان وعاملان يتسبّبان - لا جدال في ذلك - في حدوث اضطرابات وهما مفسِدان للبهجة. حين اقتنع أنّ العالم كان من المحتمل أنْ يكون خلافًا لما هو عليه فعليًّا، وأنّه

(1) تعني القوى الارتكاسية (forces réactives) هنا، ووفقًا لنيتشه، الدوافع والانفعالات السلبية لدى الانسان (المترجم).

كان بوسعي التصرّف في الماضي على نحو مُغاير، أو أنّه يتعيّن عليّ تصحيح ما جرى في المستقبل، فمن المؤكّد أنّ حياتي ستتضطرب. ولنتكلّم بصراحة: شعور الحريّة والاعتقاد بوجود تصرّفات أخرى محتملة، وبأنّ مجرى الأحداث يمكن أنْ يكون مختلفًا عمّا هو عليه، يقضّ مضجعنا فلا نعرف للنوم سبيلا. لكن أيعدّ هذا سببًا كي نُنكر حريتنا؟ أشكّ في ذلك، ومن دون أدنى تردّد، لو تعيّن عليَّ الاختيار بين السعادة والحريّة سأختار الحريّة مهما كلّفني ذلك، وحتّى دون الدخول في الجدل الميتافيزيقي حول ما إذا كان ذلك وهمًا أم لا، لأنّ هذا الجدل الذي يقابل دائمًا بين الكانطية والسبينوزية يبدو لي من المستحيل حسمه، فهو «مؤمَّن» كما يقول بوبر. لهذا أنا على قناعة أنّ الموضوع الفلسفي الوحيد الذي يسمح لنا بالتفكير بطريقة مناسبة في العلاقات بين الحريّة والسعادة هي التراجيديا بمعناها عند الإغريق. فالتراجيدي يشير أوّلًا إلى تمزّقات العالم الناجمة عن اختيارتنا الحرّة المحددة، تمزّقات تُفسِد قطعًا حياة مَن يعيشون في ظلّها لكنّها لا تنفصل عن حريّتهم التي من دونها لا يعدّ هؤلاء أنفسهم كائنات بشريّة تستحقّ هذا الاسم - ولهذا تأتي ممارسة الإرادة الحرة المستقلّة قبل رغبتهم في الحياة المريحة. وهذا ما أودّ أنْ أوضّحه لكم الآن كخلاصة لهذا الفصل.

سعادة وتعاسة أنْ تكون حرًا:

عن الحريّة بوصفها أقصى درجات التراجيديا

لنبدأ بما هو أساسي. فبالرغم من ارتباط التراجيديا بفكرة الحريّة، لا تعدّ بأيّ حال من الأحوال ضمن المجال الأخلاقي: فالأبطال

التراجيديون ليسوا أوغادًا ولا كائنات ترغب في الصراع الذي يدخلون فيه بحريّتهم، لكن رغمًا عنهم في الوقت نفسه. إنّ اختيارهم حرّ تمامًا، اختيار يُلزم، لا تردّد فيه ولا يخضع لتقلبات الإرادة الضعيفة. اختارت أنتيجون Antigone الدفاع عن شقيقها وعدم مخالفة قوانين الآلهة والعائلة، وهي تعليمات اعتبرتها بمثابة القانون الإلهي الذي يفوق قانون البشر والمدينة، وعند اتّخاذ مثل هذا الاختيار الحرّ لا يمكن العدول عنه البتة. اختار كريون Créon، خال أنتيجون، بوصفه مَلِكًا على طيبة، الدفاع عن قوانين المدينة الذي يُعدّ حاميًا لها، لا يجب عليه ولا يمكن أنْ يقبل بالخيانة التي اقترفها ابن أخته بولينيس Polynice، هذا الأخ الذي تُدافِع عنه أنتيجون في مواجهة خالها. وتحدث التراجيديا هنا، وكما فهمها هيجل بعبقريّة في المقاطع التي خصّصها للتراجيديا الإغريقيّة في كتابه «محاضرات في علم الجمال»، لأنّ كلّ واحد من الشخصيتين يمرّ بحالة من التمزّق، ليس بمقدور أنتيجون تجاهل أنّ كريون له أسبابه، فهي ابنة ملك (هي ابنة أوديب، وكان ملكًا على طيبة هو أيضًا)، وهي أفضل مَن يعرف القيود التي يفرضها المنصب الذي يشغله خالها، أمّا كريون فهو يعرف كذلك أن أنتيجون، من منظور آخر على الأقل، لديها هي أسبابها أيضًا، لأنّ الخائن الذي سيحكم عليه بتركه نهبًا للكلاب والطيور هو ابن أخته. كلاهما مجبر على فهم ذلك لكن لا يمكنه التخلّي عن موقفه. ومن هنا تأتي حقيقة أنّ التراجيديا الحقيقية لا علاقة لها بالمسألة الأخلاقيّة المرتبطة بالجريمة العاديّة، أو بالإثم الذي يقترفه أحد القتلة أو أحد اللصوص. وكريون وأنتيجون ليسا مجرمين وهما لا يقترفان شرًّا، وهما أمينان وشجاعان. هما يدافعان بحرية كاملة عن وجهتي نظر

مختلفتين فقط، وعندما يختاران موقفهما لن يكون بوسعهما التراجع، ولن يكون بوسعهما إلّا أن يُجسّدا رؤية كلّ واحد منهما للعالم. ومن هنا تعارض النزعة الأخلاقيّة المعتادة، التي تحب أنْ تجد في كلّ صراع أخيارًا وأشرارًا، فكرة التراجيديا بالضرورة. ولنقم بتحديث لما سبق ونربطه بالواقع الراهن. نقول بوضوح لو كنت مواطنًا من شرق أوكرانيا فمن الممكن، إنْ لم يكن من المحتمل، أنْ أتّخذ جانب بوتين، ولو كنت في الغرب وعندي نظرة أخرى عن العالم ومصالح أخرى أدافع عنها، ربّما سأفضّل الدخول في الاتّحاد الأوروبي بل في حلف الأطلسي. هذا هو جوهر التراجيديا التي لا تقابل بين الأوغاد والنزهاء، لكنّها تقابل بين وجهات نظر حرّة ومتعارضة، وتتسبّب هذه الحريّة، الثمينة مع ذلك، في حدوث تمزّقات في العالم لأنّها تُصيبه بالاضطراب وتوجِد فيه الشقاء.

وهذا ما أسماه ماكس فيبر[1] Max Weber، وهو تلميذ نجيب لنيتشه، «تناقضات الفعل التاريخي»، وهي التناقضات المرتبطة بكلّ فعل سياسي، ناهيك عن الفعل العسكري، فلا يوجد أيّ خيار بوسعه تجنب حدوث التراجيديا في الواقع. وقد اختبرت ذلك، في حالتي المتواضعة حين كنت وزيرًا للتعليم، ففي كثير من الأحيان فاقت سلبيات كلّ قرار، خصوصًا ما يتعلّق بالموازنة، إيجابياته. على سبيل المثال، هل من المشروع والصحيح والمقبول أن نترك للأجيال القادمة دَينًا عامًا سيُخيم بظلاله على مستقبلهم بطريقة لا فكاك منها؟ لكن لو

(1) ماكس فيبر Max Weber (1864 - 1920) مفكّر وعالم اجتماع ألماني مرموق، أحد أبرز مَن قدَّم أفكارًا نظريّة في مسائل السلطة والاجتماع والدِّين، من بين أهم مؤلّفاته «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». (المترجم)

أردت تقليص هذا الدَّين بتخفيض الانفاق الحكومي، ألن أتسبّب في تدهور جودة الخدمة العامة وزيادة أعداد التلاميذ في الفصل الواحد وإلحاق الضرر بالمنشآت بل التسبب في وقف نمو، هو ضعيف جدًّا أصلًا، يمكن أن يخلق فرصًا للعمل؟ في الفترة الحالية، بوسع الغوغاء السذَّج فقط، أو الذين لا يتمتّعون بالأمانة (وغالبًا الاثنين معًا) الإفلات من هذا المأزق. كي تبدو أقل إثارة للشفقة من الحالة التي واجهها كريون وأنتيجون، لكنّها لا تقلّ عنها وتظلّ في المستوى التراجيدي نفسه، ليس بوسع حرية اتّخاذ القرار إلّا أنْ تُفسد سعادة وصفاء من يُمارسها - ولهذا نادرًا ما تشكّل السياسة عنصرًا بوسعه أنْ يحقّق السعادة لرجل صالح أمين، وليس أنانيًا فحسب، وينشغل بالصالح العام ويستهدفه ويخدمه قبل أيّ شيء آخر.

من هنا نفهم «تناقضات الفعل التاريخي» الشهيرة التي حلّلها بذكاء شديد ماكس فيبر من خلال التمييز القاطع بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق الاعتقاد»، فهو يوضح بأفضل ما يكون إلى أيّ درجة ترتبط الحرية والسعادة معًا، بحيث لا يمكن أنْ تنفصلا عن بعضهما البعض، (كيف تكون سعيدًا في ظلّ عبوديتك؟) وفي الوقت ذاته إلى أيّ درجة هما متعارضتان (كيف تكون سعيدًا حين تضطر لاتّخاذ خيارات صعبة في عالم ممزق؟).

تناقضات الفعل التاريخي:

أخلاق الاعتقاد وأخلاق المسؤولية

لنذكِّر بالمعنى الدقيق لهذين التصوّرين الأخلاقيين عن العالم. يمكن تلخيص أخلاق الاعتقاد في جملة واحدة: كي تأخذ العدالة

مجراها لا بدَّ أنْ يهلك العالم fiat justicia pereat mundus، ندافع في هذا النوع من الأخلاق عن المبادئ لكن بالسخرية من الواقع. نكون على سبيل المثال من دعاة السلام في عام 1935 لأنّنا نعارض الحرب أيًا كانت. لكن في النهاية يثأر الواقع لنفسه بغزو هتلر حوض الرور ثمّ بضمّ النمسا بمباركة محايدة من دعاة السلام. وحين استيقظوا كان الأوان قد فات. وخلفت الحرب نحو ستين مليون قتيل، بينما لو كان ثمّة تدخّل عسكري لتمّت السيطرة بالتأكيد على الحرب ومنع انتشارها. تقول أخلاقيات المسؤولية حقيقةً «إذا كنت تريد السلام فاستعد للحرب» Si vis pacem, para bellum. واليوم، لا تزال أخلاق الاعتقاد تؤدّي الدور نفسه. تمنع الإصلاحات «بسخط»، هذا الشعور الصبياني الذي يفيض بالغبطة، على سبيل المثال، أي تخفيض في الميزانية، أو أي إصلاح في نظام المعاشات، أو أي تقليص في أعداد الموظفين، كلّ التدابير التي يتمّ الاعتراض عليها باسم «العدالة الاجتماعية، في حين يهدّد شبح الإفلاس نظامنا الخاص بحماية مَن هم أكثر ضعفًا بسبب عدم التدخّل في هذه الحالة أيضًا. وأرى أن هذا سبب ممتاز للتحوّل صوب تصوّر أخلاقي آخر عن العالم، وهو الخاص بأخلاق المسؤولية. فماذا يعني؟ هو تصوّر لا يلفظ في كلّ الأحوال المبادئ الأخلاقيّة، لكن يضع في اعتباره الواقع حتّى يكون بوسعه تطبيق هذه المبادئ وتجسيدها، وسيتمّ ذلك عبر حلول توفيقيّة تراجيديّة، ولا تعني هذه الحلول تقديم التنازلات. فإذا ذكرنا من جديد حالة الصراعات المسلحة، سيفهم مَن يناصر فكرة أخلاق المسؤوليّة أنّه في مواجهة الأزمة يُفضّل شن حرب محدودة أحيانًا، وستظلّ هذه الحرب بغيضة في نظر المبادئ، بدلًا من عدم القيام بأيّ

شيء على الإطلاق باسم الدعوة إلى السلام حتّى إذا أدّى ذلك فيما بعد إلى وقوع كارثة أو استسلام.

فتراجيديا التاريخ، أو كما يقول ماكس فيبر «تناقضات الفعل التاريخي» وخلافًا لما يتصوّره المثقف المتمسّك بأخلاق الاعتقاد بهدوء مستمتعًا بالراحة، ليس ثمّة تقريبًا إمكانيّة أمام العسكري أو السياسي الاختيار بين الخير والشر. وسيكون الأمر يسيرًا جدًّا لو كان ثمّة إمكانية لذلك. ففي الغالبية العظمى من الحالات عليهما الاختيار بين أكثر من شرّ، ويتمثّل واجبهما المسترشد بالمبادئ لكن بفهم العالم كما هو فعليًّا أيضًا، في اختيار الأقل شرًّا بكلّ واقعيّة. ويبدو لي أنّ أتباع نيتشه وسبينوزا، وكلّ مَن يريد أنْ يُقلّل من أهميّة فكرة الإرادة الحرّة ويعدّها فكرة وهميّة تحول دون استعادة براءة الصيرورة، اختاروا أنْ يكونوا واقعيين وهو ما يُعدّ أكبر الكبائر الفلسفيّة. يظلّ خوض الحرب، حتّى لو كانت محدودة، فعلًا فظيعًا، لكن تركها لتصير حربًا عالميّة، حتّى لا تتلطّخ أيدينا، هو فعل أكثر فظاعة بكثير. والإصلاحات التي تفرضها علينا العولمة هي قاسية أيضًا، لكن لا بدَّ من تفعيلها إذا أردنا الحفاظ على نموذجنا الاجتماعي الأوروبي بدلًا من الزعم أنّنا نمنح الشعب كلّ شيء بينما لا نمنحه أيّ شيء. ولهذا تُعدّ أخلاق المسؤولية بكل تأكيد الأخلاق الجديرة بهذا الاسم، ومن المفارقة أنْ تكون أخلاق الاعتقاد صيغة أكثر تطوّرًا من تصورات الفلسفة الكلبية[1] التي تحقّق الراحة، لأنّها

(1) الكلبية cynisme: مذهب فلسفي يرتاب بوجه عام من الحياة ومن الآخرين ويرى أن الفضيلة وليس المتعة هي أساس الحياة وأن السعادة الدائمة لا يمكن أن تتحقق البتة طالما كان للإنسان رغبات لا يستطيع إشباعها. (المترجم)

تريح ضمير المثقّف الذي يتبنّاها قبل غيرها حتّى يحظى بصورة طيبة وسمعة جيدة.

نجد شيئًا من هذا القبيل في التصوّر الفرويدي - الماركسي الذي وصل إلى أشدّه لدرجة أنّه صار رمزًا لكلّ التصوّرات عن عالَم يسعى إلى إنكار التناقض بين السعادة والحريّة، أيْ إلى إنكار صفة التراجيديا عن الحالة البشريّة.

ذروة الابتذال المُعارض للتراجيديا:

الأوهام المثيرة للضحك للتصوّر الفرويدي - الماركسي، أو لماذا تُعدّ المصالحة الكاملة بين الحريّة والسعادة وَهْمًا

سيطور التصوّر الفرويدي - الماركسي مع ويلهلم رايخ Wilhelm Reich (1897 - 1957)، أطروحة ضدّ فرويد، وسيكون لها بعد أحداث مايو 1968 وطوال أعوام السبعينات صدًى مدهشٌ بسبب عبثيّتها لكلّ لبيب، لأنّها تثير مقت كلّ مفكّرٍ ذي نزعة تراجيديّة. وقد سبق أنْ وجدت الفكرة الأساسيّة لهذه الأطروحة في كتاب ماركوز Marcuse[1] الرائد «إيروس والحضارة»[2]. وفيما يلي الحُجَّة المحوريّة للكِتاب: بينما تميّزت نظريّة التحليل النفسي بالثوريّة، اتّسم تطبيقها (العلاج لو أردنا) بالرجعيّة الشديدة. فما الذي أراد أنْ يوضّحه فرويد (حسب ماركوز طبعًا)؟ أولًا وقبل كلّ شيء،

---

(1) هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898 - 1979) مفكّر ألماني أمريكي أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، وقد غلب عليه التوجّه اليساري المعارض لكلّ محاولات استلاب الإنسان. (المترجم)

(2) Herbert Marcuse, éros et civilisation, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

المحظورات التي تجسدها الأنا العليا[1]، المتجلية فى التابوهات التي تنقلها الطبقة المسيطرة والأخلاق الاجتماعيّة السائدة، فإذا أمعنّا التفكير سنجدها هي المسؤولة عن الصراعات النفسيّة. فهي تأتي لتقمع حرارة الليبيدو، ورغبات هذا البائس «الهُوَ»[2]. ولا تكفّ عن مضايقته بالرقابة التي تضغط عليه من خلال «الأحكام المُسبقة الخاصّة بالطبقة البرجوازيّة». وفي مثل هذا الوضع وبدلًا من المناداة، كما كان من المنطقي أنْ يفعل، بثورة بروليتاريّة ضدّ استغلال الإنسان للإنسان، وضدّ النظام الأخلاقي للمجتمعات الرأسماليّة التى تُسبّب الاغتراب، يتبّنى فرويد تطبيقًا تحليليًّا يعمل على إعادة تأهيل الأفراد ليتكيّفوا مع واقع يُحيلهم مرضى فقط! كان لا بدَّ إذن من إضافة ماركس إلى فرويد للربط بين تصوّر تطبيقي ثوري يهاجم العالم البرجوازي، وبين نظريّة ثوريّة هي نظريّة التحليل النفسي التي أثبتت أنّها مُسبّبة للمرض. من هنا نفهم العلاقة بين التصوّر الفرويدي - الماركسي والتوجّه المعارض للطب النفسي، أيْ الأطروحة التي تذهب إلى القول إنّ المجنون، بطريقة أو بأخرى، هو الوحيد الذي يتمتّع بصحة جيّدة، كأنّه قد وُهب مقدرة على الاستبصار، فهو ثوري يفهم أفضل بكثير من الشخص الذي يوصف بال»عادي»، ما يسببه العالم البرجوازي من أمراض. يصير المجنون إذن رمز الثورة، نوعًا من الشخصيّة البديلة للفرد المنتمي للطبقة العاملة.

---

(1) الأنا العليا وَفق فرويد، هي شخصية المرء في صورتها الأكثر تحفّظاً وعقلانيّة التي ترتبط بالقيم والمبادئ الأخلاقيّة والمجتمعيّة. (المترجم)

(2) يشير هذا المفهوم حسب أفكار مدرسة التحليل النفسي إلى العقل الباطن اللاواعي فيما يتعلّق بالرغبات الجنسيّة. (المترجم)

وقد تمادى بعض المحلّلين الماويين[1] وذهبوا بعيدًا جدًّا في تبنّيهم لهذه الإيديولجيا اللامنطقيّة. أتذكّر بعضهم، ومن أكثرهم أهميّة، الذين دافعوا بصرامة في سنوات السبعينات عن تصوّر يقول إنّه لم يعد ثمّة مجانين في الصين، فبسبب اختفاء محظورات العالم البرجوازي غابت الأسباب الرئيسيّة للأمراض العقليّة (الصراعات النفسيّة الداخليّة). هناك توضيح واحد فقط بهذا الشأن: أظهر التاريخ أنّ المجانين لم يغيبوا عن الصين فعليًّا لأنّهم تولّوا السلطة، وباسم تحرير الجماهير سيخلّفون نحو 70 مليون قتيل. بالتأكيد هو توضيح بسيط في نظر من يتبّنون أخلاق الاعتقاد، الذين يؤكّدون بجدية أنّنا «لا نصنع الأومليت دون كسر البيض» (أتذكّر ذلك لأنّي سمعتهم بنفسي). وفي الحقيقة نجح ماو في صنع أومليت رائع! مثل ماكس فيبر، وفرويد، وهما مفكّران تراجيديان بامتياز، فقد كان ماو مقتنعًا أنّه ليس ثمّة مجتمع كامل، لا يوجد مجتمع من دون قيَم ومحرّمات، وفي الواقع لو وُجد مثل هذا المجتمع فسيكون الأمر مهولًا، فلو فكّرنا لثلاث ثوان فقط، سنتبيّن أنّه ما من شيء أكثر فظاعة من الصيغة الشائعة الخاصة بشهر مايو السعيد ومفادها «ممنوع المنع!»[2]. منع نزعات الكراهية، والعنصريّة، والاغتصاب، والسرقة، ومعاداة الساميّة، والسادية، وغير هذا وأسوأ منه، أهذه هي المصالحة بين السعادة والحريّة؟ أشكّ في ذلك.

(1) أنصار النظريّة الشيوعية المستندة إلى أفكار زعيم الحزب الشيوعي الصيني ماو تسي تونج Mao Zedong (1893 - 1976). (المترجم)

(2) يقصد لوك فيري هنا أحداث مايو 1968 في فرنسا، وقد ظهر هذا الشعار في أثنائها، للدعوة إلى عدم معاقبة من انتهك القانون والقواعد من المتظاهرين الطلاب الذين انتفضوا اعتراضًا على ما آل إليه المجتمع الفرنسي في فترة حكم الجنرال ديجول. (المترجم)

يرى فرويد، مثل ماكس فيبر ومختلفًا بشكل واضح مع ماركس، أنّ الواقع التراجيدي في كلّ الأحوال، يجلب بشكل لا مفرّ منه التمزّقات التي لا يمكن من البداية منعها تمامًا. فتقريبًا لا تتوفّر أمامنا إطلاقًا فرصة الاختيار بين حلّ جيد (الشيوعيّة، ومجتمع من دون طبقات ومن دون محظورات مسببة للأمراض)، وحل سيىء (الرأسماليّة المليئة بالمتناقضات والتابوهات)، لكن تتوفّر لنا فرصة الاختيار بين حلول كلّها سيئة، فالحقيقة دومًا محبِطة بشكل أو بآخر، وليس ثمّة شفافية كاملة، ويكمن النموذج المثالي في الحلّ التوافقي. فهي تناقضات الفعل التاريخي إذن، وتناقضات الفكرة التي تقول إنّه حين نقوم بتغيير المجتمع بوسعنا أنْ نمحو كلّ الصراعات، وكلّ الأمراض العقليّة التي هي ذروة الجنون، وهو جنون سيقود في الواقع إلى حبس البشر العاديين، والمعارضيين، في المستشفيات النفسيّة، وقلب الأشياء بوسعه أنْ يكون مُسليًا لو لم يكن كارثيًّا إلى هذا الحد. وعلى الرَّغم من ذلك، لسنا مجبرين على الشعور بالحنين إلى أخلاقيّات القرن التاسع عشر في إنجلترا العصر الفيكتوري[1] وفي النمسا التي تبنت الحركة التطهريّة[2].

ومرة أخرى، يتعلّق الأمر بحل توفيقي...

---

(1) يشير العصر الفيكتوري في إنجلترا إلى فترة حكم الملكة فيكتوريا (1867 - 1901)، وهي مرحلة بلغت فيها الإمبراطوريّة البريطانيّة تقدّمًا كبيرًا بسبب الثورة الصناعيّة غير المسبوقة. (المترجم)

(2) الحركة التطهريّة Puritanisme: مذهب مسيحي بروتستانتي يستمدّ تعاليمه من الكتاب المقدس، يرى ضرورة أنْ تتطابق تصرّفات البشر وسلوكهم مع التعاليم التي وردت به. (المترجم)

من هنا ربّما نشرع في فهم أنّه لو كان الحرمان من الحريّة شرًا، فتطبيقها لا يضمن تحقيق السعادة، وهي الفكرة التي اقترحتها في الصفحات الأولى من هذه الكتاب. أنْ تكون حرًّا يعني أنْ تتحمّل مسؤوليّة اختياراتك، وأنْ تأخذها على محمل الجد، وأنْ تشعر أنّك مسؤول أكثر ممّا تشعر أنّك بريء، ويقودنا ذلك أحيانًا، وهو ما تتطلّبه التراجيديا، إلى التضحية براحتنا باسم القيم التي تفوق السعادة: الكرامة الإنسانية، ومقاومة القمع، ومقاومة الشموليّة، والبربرية أو حتى وببساطة الالتزام بالدفاع عمّن نحب. وكما هو الوضع دومًا، ما يجعلنا سعداء بوسعه أن يُحيلنا تعساء أيضًا - لهذا تغرق فلسفات السعادة حتمًا في نهاية المطاف، في سلميّة زائفة بسبب افتقادها الحسّ التراجيدي.

5

أنْ توسّع أفقك

لماذا تجعلنا رَحابة الفكر سُعداء؟

في سياق التوجّه الإنساني الحديث اليوم، ثمّة تجربتان إنسانيّتان كبيرتان تُفرحاننا لأنّهما تمنحان معنًى لحياتنا وتجعلاننا في الوقت ذاته أكثر إنسانيّة، وأكثر حُبًّا وانفتاحًا على الآخرين، وربّما تجعلاننا محبوبين أكثر لأنّهما تجعلاننا أكثر تفرّدًا وغير قابلين للتعويض ولا للمبادلة. التجربة الأولى: هي تجربة اتّساع الأُفق التي تنزعنا عن جزء من ذاتنا نفسها، وعن بعض خصائصنا المتأصّلة فينا. أريد أنْ أبدأ هنا بتوضيح كيف أنّ حقيقة الابتعاد عن كلّ ما هو مركزي، وفتح النوافذ على مصراعيها، أي أنْ تخلع عنك سماتك الأصليّة، وأنْ تبتعد عن عائلتك (لا بدَّ أنْ يكون بمقدورك يومًا ما مغادرة أهلك وهذا لا يعني مقاطعتهم)، وعن أمتك باكتشافك دولًا أخرى ولغات أخرى، والانعتاق باختصار من العصبيّات التي تسجننا داخل العقل ضيّق الأُفق، وكيف يكون هذا كلّه مؤلمًا لكن في الوقت نفسه مصدرًا لأفراح لا توصف. وتبدو التجربة الثانية لأول وهلة على العكس من الأولى، وهي تتعلّق بتفرّد شخصيّاتنا تدريجيًّا كلّما استمرّت حياتنا ومررنا بجميع مراحلها. والحقيقة أنّه بالرغم من التناقض الذي تبدو عليه هذه التجربة الثانية مع تجربة اتّساع الأُفق يظلّ التفرّد نتيجتها

الأساسيّة. ولكي نفهم هذا الأمر لا بدَّ من أنْ نبدأ بتكوين صورة واضحة عن معنى مفهوم «التفرّد» [1] المذكور هنا، وهو مفهوم أثير عند كانط، وعند النزعة الرومانتيكية الألمانية[2] أيضًا. وكما سنرى سريعًا جدًّا لا بدَّ من التمييز بينه وبين مفهوم «الخصوصيّة» الذي يبدو للوهلة الأولى قريبًا منه.

لنشرح ذلك أوّلًا

الخاص، المُتفرّد والكلي[3]، أو كيف يمكن أنْ يصير الأفراد غير قابلين للتعويض

الخاص particulier هو مَن ينتمي كليًّا لتاريخ وجغرافيا محددين، لزمن وفضاء محدودين. فالنموذج المثالي لهذا النوع، هي الصناعات الحرَفيّة المحليّة التي توجد تقريبًا في أرجاء العالم كافة. وبوسع هذه الحرف عند مشاهدتها للمرّة الأولى أنْ تجذب انتباهنا وتمتعنا، لكنّنا نعتاد عليها على المدى الطويل ولا نشعر البتةَ بعظَمتها، ويميل الفلكلور الخاص بدولة ما وبعصر بعينه حتمًا، وتحت تأثير سياحة الأعداد الكبيرة، إلى التحوّل إلى مُنتج لا قيمة له - لهذا، ووفقًا لجدل

---

(1) كلمة تفرد هنا ترجمة للكلمة الفرنسية singularisation: يقال أفْرَدَ بالأمر أي تَفَرَّدَ به ويقال كذلك تَفَرَّدَ بِالشيء أي كَانَ فِيهِ فَرْداً لاَ مَثِيلَ لَهُ فهو مُتفرِّد، وهو المعنى ذاته الذي أراده المؤلف (المترجم)

(2) توجّه فني فكري انتشر في ألمانيا في الفترة من 1818 إلى 1830، يغرق في الخيال والتصوّرات العاطفيّة والشاعريّة. (المترجم)

(3) نستخدم هنا لفظة كلّي ترجمة لكلمة universel بالمعنى الذي قصده هيجل الذي يستند إليه لوك فيري، وهي تعني الشيء المجرّد الشائع عبر العالم، الذي يصير شائعًا بوفرة لأنّه لا يحمل أي صفة خاصّة به تميّزه عن غيره. (المترجم)

كان هيجل سيقرّه، تحوّل الخاص إلى نقيضه، أيْ إلى أن يكون «كليًّا مُجردًا»، مُنتجًا قابلًا للاستبدال، بضاعة غير مميزة، يمكن أنْ تحلّ محلّها آلاف المنتجات الشبيهة، مثل مُجسّمات برج إيفل النحاسيّة الصفراء التي تباع في باريس أو في ساحة شون دومارس[1]، أو مثل الحافلات الصغيرة الملوّنة المحمّلة بصناديق الفاكهة التي نجدها في كل شوارع بوجوتا تقريبًا. فيتحوّل الخاص إذن إلى أنْ يكون كُليًّا وفقًا لجدل يعرفه جميع الهيجليين، وتمّ توصيفه في الفصل الأول من كتاب **فينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'esprit**[2]:

في كل مرّة أظنّ فيها أنّني أشير إلى ما هو خاص وأنا أقصد حالة محددة ولحظة حاضرة بعينها، حين أقول، على سبيل المثال، وأنا أستخدم الهاتف «أنا مَن يتكلّم!»، وهذا مفهوم، ففعليًا أنا مَن يتكلم هنا والآن، وحين أظنّ أنّني أقصد بكلمة هنا وضعًا خاصًّا مطلقًا، لا يعدو ظنّي هذا في الحقيقة أنْ يكون تكرارًا لما يقوله الجميع، و«هذا الجميع» ينطبق على كلّ واحد، «أيْ أحد يوجد هنا والآن»، ولهذا تتحوّل «الخصوصيّة المُطلقة» المزعومة لأنْ تكون من أكثر الأشياء المجرّدة شيوعًا. هذه «الأنا الشخصيّة» لا تدلّ على الخصوصيّة الأكثر حميميّة، لكنّها تشير إلى أي شخص وأي شيء. ينطبق هذا الأمر على المنتجات الحرَفيّة المحليّة: تتحوّل خصوصيّتها الجوهريّة وتصير بضاعة دون قيمة كبيرة، تصير كليّة مجرّدة شائعة

(1) شون دو مارس Champ – de – Mars أشهر الساحات الفرنسيّة تقع في الحي السابع في باريس وتعود شهرتها إلى ما شهدته من أحداث تاريخيّة مميّزة في التاريخ الفرنسي. (المترجم)

(2) Hegel, Phénoménologie de l'esprit (1807), Paris, Librairie philosophique Vrin, 2006.

عبر العالم، بضاعة يمكن عن طيب خاطر استبدالها بأخرى، لهذا لا يوجد فيها ما يجعلنا نُحبّها ويثير إعجابنا، فلا يوجد فيها عناصر العمل المتفرّد فعليًّا، لهذا يتأثّر ثمنها ولا تساوي الكثير.

الكلّي الشائع هو إذن على النقيض من الخاص، ويتجسّد على أفضل ما يكون في الحقائق العلميّة، وهنا لا نحب هذا الكلي أيضًا، كما أنّه يمكن الاستعاضة عنه ببديل آخر. فالصيغة الشهيرة 2+2=4 ليست موضوعًا للحب البتة، وهي مثل ما هو خاص، لا يوجد فيها أي شيء ليميّزها ويجعلها استثنائيّة. فهي واحدة بالنسبة لكُلِّ شَخْص فى كلّ زمان ومكان، كما أنّها لا تعني الشيء الكثير أيضًا في ما يخصّ الحب أو الإعجاب، الفرح أو السعادة.

أمّا المتفرّد singulier فهو عبارة عن خاصّ يصير كليًّا، لكن ليس في الشكل المجرّد القابل للاستبدال، بل على العكس، في شكل فعلي ملموس وفريد. ويتجسّد أفضل نموذج لذلك على الإطلاق في العمل الفني، وفي الإنسان ذاته، وفي الفرد صاحب التجربة، وفي الفرد الذي عاش. يُدخلنا المتفرّد، إذن، في مجال «ما لا يمكن استبداله»، مجال الموضوع الذي يكون محلًّا للحب الذي بمقدوره أنْ يُسعِدنا. هو كما قلت سابقًا بمثابة تجميع للخاص والكلّي ومصالحة بينهما. يكون كلّ عمل فنّي، مثلًا، في بدايته منتجًا خاصًّا. يرتبط الفلكور حتمًا بسياق تاريخي وجغرافي خاص. لا نحتاج مثلًا لأنْ نكون خبراء متخصّصين في التأريخ لنعرف أنّ معبد الأكروبول ينتمي إلى العصور القديمة، وأنّ كاتدرائيّة ما لا تعتبر بناءً معماريًّا حديثًا كما أنّها لا توجد في دول مثل الصين أو الهند، إلى غير ذلك من الأمثلة. وحتّى من دون أنْ تكون خبيرًا كبيرًا بالموسيقى ومن دون

أنْ تكون مستوعبًا لدراسات التناغم الموسيقي، تفهم أن كونشيرتو لموزارت هو أقدم من عمل لرافيل Ravel[1]، وأنّ رقصة مجريّة أو بولونيّة تنتميان لفلكلور الدوَل الشرقيّة، وأنّ سوناتا لإينسكو Enesco هي تنويع رائع للألحان الغجريّة، إلى غير ذلك. لكن، وخلافًا للصناعات الحرفيّة المحليّة، العمل الفني الحقيقي، «العمل الكبير» كما نقول، يتجاوز الخصوصيّات ويعبر الحدود متوجّهًا إلى العالم كلّه، كي يصل ويكون له معناه عند الجماهير كافة. تقدّم موسيقى موزارت، باخ أو رافيل بنجاح في بكين ولندن، وباريس، ونيويورك أو برلين.. لذا، لم يعد هذا العمل خاصًّا أيْ مُنتجًا كليًّا مُجرّدًا ذا مواصفات واحدة، ولكن يصير كليًا ينتشر على مستوى العالم بشكل فعلي ملموس، كيانًا لا نظير له، متفرّدًا، لا يمكن استبداله، لذلك يصل إلى درجة أنْ يكون شيئًا محبوبًا، عظيمًا يبعث الفرح ولا يمكن مقارنته بشيء آخر.

ولا تقتصر عمليّة التفرّد تلك على الأعمال الفنيّة وعلى الثقافة فقط، لكنّها تشمل حياتنا ووجودنا الإنساني الذي يتوقّف بشكل أو بآخر عن التفرّد بسبب التجارب التي يمرّ بها. أنْ تجعل من حياتك عملًا فنيًّا ليس بالمعنى «الجمالي» العادي، أو أسوأ من ذلك بالمعنى الأناني، وليس بمعنى «الانشغال بالذات» الذي تحدّث عنه فوكو بغرابة، لكن بمعنى اتّساع أفقك، أنْ تنزع نفسك من خصائصك الأصليّة، وهذا، للمفارقة، ما يجعلك متفرّدًا وإنسانيًّا ويجعلك تلج المجال الكلّي العالمي الفعلي الملموس، ويجعل مسألة استبدالك

---

(1) موريس رافيل Maurice Ravel (1875 – 1937): موسيقي فرنسي بارز تعود شهرته إلى أوركسترا بوليرو Bolero الذي ألّفه عام 1928. (المترجم)

أمرًا يصعب تحقيقه. وهكذا لو أحسنّا التفكير في هذا الشأن سنرى أنّ هذه العمليّة تؤلم وتسعد في الوقت ذاته، فهي تؤلم لأنّ نَزْع نفسك عن سماتك الأصليّة هو أمر عسير حتمًا، وتُسعد لأنّ هذا ما نحبه في الآخرين أكثر من أيّ شيء آخر، وهذا هو ما يحبّه الآخرون فينا إذا لزم الأمر. وكما أوضحت في أعمالي حول الأساطير، يعود الإغواء الذي كان يمارسه عوليس على كلّ مَن كان يلتقيهم في طريقه رجالاً كانوا أم نساء من دون شك إلى هذا التفرّد، ولهذا تستحقّ حالته التوقّف عندها قليلًا.

تفرّد عوليس، البطل الذي يوسع من أفقه

عوليس ذكي، كما نعلم، يفيض بما أسماه اليونانيون الدهاء «*métis*». ولا شكّ أنّه قوي، ماهر وشجاع أيضًا. ذلك كلّه كان مؤكّدًا لكن ثمّة ما هو أكثر. كان عوليس فضوليًّا بالفطرة. يحبّ أنْ يفهم، ويعلم، ويعرف ويكتشف البلاد والثقافات وكائنات تختلف عنه. ومن السطور الأولى من الأوديسا نعرف أنّه ليس «الرجل ذا الألف حيلة» فقط، كما يقول هوميروس، وأنّه ليس «نَهّاب طروادة». هو يمتلك أعلى درجات ما أسماه كانط «الفكر المتّسع»، الفضول بشأن الآخر، رغبة قوية جدًّا للانفتاح تقوده أحيانًا لمواجهة الخطر دون داعٍ كما حدث في جزيرة السيكلوب؛ لأنّه كان يريد فعليًّا أنْ يعرف ما إذاً كانت تلك الكائنات العملاقة من «أكلة الخبز»، أيْ كائنات متحضّرة تشبه البشر الذين يحترمون الآلهة وقواعد حسن الضيافة، أم هي على العكس وحوش لا إيمان لها ولا قانون. وهذا الفضول النهِم الذي يدفعه لتوسيع الأفق على نحو متواصل هو الذي يجعله إنسانًا

حقيقيًّا، إنسانًا يمتلك تجربة وبوسعه أنْ يمارس إغواء، قليلون جدًا مَن ينجون منه لأنّه صلب وعنده ألف شيء ليرويه للنساء وللرجال. عوليس ناضج، «رجل فعليًّا» كما يُقال في الروايات الرومانسيّة، وحكيم، ويفيض بالتجربة، وكائن متفرّد، لا يمكن استبداله، ولهذا هو مُغو بشكل لا يصدق.

سألتني صحفيّة برازيليّة - ذات مرة - سؤالًا لم أستطع الردّ عليه حالًا. فبما أنّني قد تحدّثت عن هذا «الفكر المتّسع» الشهير مستدعيًا عوليس وكانط وقصيدة بووز النائمBooz endormi لهوجو، وحيث يتكرّر ذكري لهم في أعمالي لأنّهم يقدّمون الرسالة نفسها، سألتني لماذا اعتبر بوجه عام «توسيع الفكر» غاية في الأهميّة. ولفتتْ نظري إلى مجموعة من الشباب يوجدون على البلاج في كوباكابانا قريبًا من المكان الذي كنّا نتحدّث فيه معًا لا يكترثون بشيء، ويلعبون الكرة الطائرة بأجسادهم المفتولة التي أرادوا لها أنْ تكون برونزيّة اللون، فباسم أيّ شيء يمكن أنْ نجعلهم يتحوّلون عن لهوهم الممتع جدًا؟ وحتى مع افتراض العثور على إجابة كيف نقنعهم بمغادرة البلاج والألعاب ليستغرقوا في قراءة هوميروس، أو يعملوا على توسيع أفقهم بالقيام بعدد من الرحلات، فهل ثمّة طريقة أخرى غير تلك التي تركز على الجانب الفكري؟ وفورًا فكّرت في الإجابة التي كان سيقدّمها دون شكّ هوميروس، هو وهوجو: ليس بوسع أيّ امرأة أنْ تعيش مدّة طويلة مع طفل مدلّل لا يعرف شيئًا ولا يوجد عنده شيء ليرويه. فلو كان يافعًا وجميلًا جدًا لوضعته في السرير مثلما كانت

تفعل الحوريات[1] مع رفاق عوليس، لكن مع إلهة مثل كيركي[2] Circé أو كاليبسو Calypso[3] ومع امرأة قويّة مثل بينيلوبيPénélope[4] من الأفضل أنْ تكون على مستوى الحدث. لهذا السبب يتفوّق عوليس أيضًا على كلّ مَن يطلب يد بينيلوبي، هؤلاء الشباب الأثرياء والأقوياء أيضًا، المتمتعين بهيئة جميلة. هو يتفوّق عليهم ليس بالدهاء والقوة فقط - وهما صفتان مستمدّتان من الآلهة - لكن بإغواء الرجل الكامل أيضًا، بسحر كان هو مصدره، أوجدته رحلاته وتجاربه، وما كان يجيد فعله بهذا، وهو ما لا يوجد إلّا عنده هو. فكان بمقدور عوليس أنْ يظلّ شابًّا جميلًا قويًا إلى الأبد، ولا تنسوا أنّه كان يعرف ذلك جيدًا بعد أنْ واجه الموت مباشرة، فهو قد رفض عرض الخلود والشباب الذي قدّمته له الحوريّة كاليبسو، واختار أنْ يشيخ، وأنْ يقبل الموت حين يأتيه فهذا هو المصير المحتوم، وهو بشكل عام شرط ضروري لبلوغ هذه الإنسانيّة التي بوسعها هي أن تجعل من الإنسان كائنًا متفردًا فعليًّا فقط، وهي وحدها التي تجعله ساحرًا ومُحبًا ومحبوبًا أيضًا.

لماذا هاتان العمليّتان المترابطتان، توسيع الأفق من جهة، ومن

---

(1) الحوريّات nymphes فتيات رائعات الجمال في الأساطير اليونانيّة صديقات للبشر بوسعهنّ مساعدتهم وهنّ وثيقات الصلة مع الآلهة. (المترجم)

(2) كيركي ساحرة وابنة إله الشمس هيليوس كان بوسعها أن تغير أشكال البشر إلى ذئاب وأسود. (المترجم)

(3) حوريّة هيمنت على جزيرة أوجيجيا، أحبّت عوليس وأبقته معها على الجزيرة لعدّة سنوات. (المترجم)

(4) زوجة عوليس المخلصة التي احتفظت بالأمل في عودته من رحلته الطويلة، ورفضت كلّ من تقدّموا لخطبتها أثناء غياب زوجها. (المترجم)

جهة أخرى التفرّد، يشكّلان بطريقة لا مفرّ منها مصدرين للألم والسعادة. لنختبر ذلك عن كثب.

توسيع الأفق: التجربة الخاصّة لمناقشاتنا الجماليّة

ثمّة في مناقشاتنا الجماليّة حول الفن ومعايير التذوّق شيء ما يُربك لا بدَّ أنْ نلاحظه من البداية، كان كانط قد فهمه بامتياز، يرتبط بالتناقضات التي نغرق فيها مباشرة. فمن جهة هناك المثل الشهير القائل «إنّ لكل شخص ذوقه»، أو الجملة الأكثر صراحة بهذا الشأن التي تفرض نفسها بشكل طبيعي التي تقول إنّ «الأذواق والألوان ليسا محلًّا للنقاش» (de gustibus et coloribus non disputandum est). فمن المعتاد جدًا القول إنّ الذوق ما هو إلّا شأن ذاتي خالص حتى إنّه لا يتعيّن علينا مناقشته. وعلى الرغم من ذلك، نحن لا نكفّ عن الحديث عنه لدرجة أنّنا نتشاجر حين نعبّر عن رأينا بشأن مسرحيّة، أو كتاب، أو فيلم أو موسيقى ما أو حتى معرض يحبّه أحدهم بينما لم يحبّه الآخر، كما لو أنّنا جميعًا يحدونا الأمل في تقديم البرهان بمعناه الحرفي على رأينا أو على الأقل تقديم حُجّة ما ومحاولة أن نُقنع، وأنْ ننجح في جعل الآخرين يتبنّون جزءًا من وجهة نظرنا. ومن ناحية أخرى، نحن نعلم جيّدًا أنّنا بصدد مجال ذاتي وأنّه ليس ثمّة إمكانيّة للبرهنة الفعليّة عليه؛ لأنّه سيكون من العبث السعي إلى البرهنة بطريقة منهجيّة على أنَّ شيئًا ما جميلًا أو يُثير الإعجاب وعليه سيجانبنا الصواب لو لم نحبه. وبالرغم من كلّ شيء لا نستطيع أنْ نمنع أنفسنا من مناقشة ذلك، ومن التناظر حوله، ومن البحث عن حُجج جديدة، كما لو أنّ الآخر **يعجز** عن فهم ما يمسّنا أو يؤثّر فينا.

باختصار، نحن نتصرّف كما لو أنّ مُحاوِرنا، بوصفه إنسانًا، ينطلق من خبرة مشتركة، خبرة يتعيّن علينا أنْ نتقبّلها، وأنّ ذلك لا يتمّ إلّا جزئيًا، ولا يتمّ إذا اقتضى الأمر إلّا على أساس من اختلافاتنا معه، وذلك كي ننجح على الأقل في الاتفاق على الجوانب التي تتباين أراؤنا بشأنها، وكي نفهمها حتّى إذا لم نُذعن لها، مثلما نفعل في حالة البرهنة الرياضيّة.

لذلك، ثمّة خلاصة توصّل إليها كانط بشأن نقاشاتنا الجماليّة مفادها: إنّ الجميل لا يمكن اختزاله في ما هو صحيح (وإلّا كان بوسعنا البرهنة على صحّته)، ولا في ما نستسيغه ونستحسنه (وإلّا لن يكون بوسعنا حتّى التناقش حوله: فنحن لا نتجادل مع شخص ما لأنّ لديه حساسيّة من المحار). ذلك تحديدًا هو الموقف، الذي يقع بغرابة في منزلة وسط، الذي وفق كانط سيكون أصل نقاشاتنا الجماليّة، للتناقض في الذوق بين النوعيّة التصنيفيّة التي تختزل بالخطأ الجميل في الصحيح، والنزعة العاطفية التي تختزله بالخطأ في ما نستحسنه أيضًا.

وعلى الرّغم من ذلك، أصرّ على أنّ الجميل ليس قطعًا هذا ولا ذاك. فلو اتّفق أنّ الجميل هو الصحيح (كما يعتقد الكلاسيكيون الفرنسيون)، لكنّا قد علمنا بذلك منذ زمن طويل! كان بوسعنا أنْ نحلّ تلك المشكلة كما لو أنّنا نحلّ مسألة تتعلّق بالحالات التي تتساوى فيها المثلثات. وفي الوقت نفسه، نحن نشعر جيّدًا، ولا يكون ذلك إلّا بالحدس، أنّ الجميل لا يُختزل كذلك في ما نستطيبه، ولا يُختزل في فنّ الطهي. لو أنّ أحدًا لا يحبّ المحار، فلن تطهو له طبقًا منه، ولا ستمضي الأمسية كلّها محاولًا إقناعه بخطئه. ستفهم المعلومة

حين تُقال لك وستتوقّف المناقشة. ربّما ستقول «خسارة»، لكنّك لن تذهب إلى ما هو أبعد. بالمقابل، لو أنّ أحدًا من مدعوّيك كان مولعًا بالفن المعاصر، أو كان يعشق سماع الموسيقى اللامقاميّة[1] أو الفن المفاهيمي[2] في حين أنّك تعتقد أنّ ذلك كلّه محض وهم، وشكل من أشكال الخُيلاء، فثمّة فرص كبيرة كي تطوّر المناقشة بهذا الشأن، لكي يرتفع الصوت، بل ربما ننتهي بتبادل الشتائم. ويدلّ هذا جيّدًا، لو كنّا نحتاج إلى تقديم دليل، على أنّ الفنّ لا يُختزل في فنّ الطهي، ولا الجميل فيما هو سائغ، وأنّه لا يتوافق مع الحقيقة العلميّة ولا ببساطة مع ما يُرضي الحواس. ومن هنا ندرك الطبيعة المربكة لمثل هذه النقاشات الجماليّة التي تضطرّنا إلى توسيع الأفق، وأنْ نفعل ما بوسعنا لنفهم وجهة النظر المعارضة لنا حتّى لو رفضناها في النهاية. ففي مثل هذا السياق من توسيع الفكر نشعر بإنسانيتنا، ونرتبط أكثر مع الآخر. لكن خلال هذه العملية أيضًا، وللمفارقة، لا يكفّ وجودنا عن التفرّد.

تفرّد وجودنا

كي أوضّح المفهوم الخاص بجعل حياتنا أكثر إنسانيّة، الذي

---

(1) الموسيقى اللامقاميّة musique atonale: موسيقى تتجاوز الطريقة التقليديّة فى التأليف الموسيقي المعتمد على السلالم الكبيرة والسلالم الصغيرة، وتتبنى التداخل الصوتي أيضًا، ويعدّ الموسيقي النمساوي أرنولد شونبرج Arnold Schoenberg أبرز ممثّليها. (المترجم)

(2) الفن المفاهيمي art conceptuel المقصود به جميع أشكال الفن المعاصر التي خرجت عن التقاليد والمهارات السائدة في التصوير الفنّي والنحت. (المترجم)

يتمّ عبر عمليتين هما توسيع الأفق والتفرّد، ضربت في كتابي «تعلّم الحياة»[1] مثلاً بالكاتب فيدياهار سورجبراسان نيبول Surajprasad Vidiadhar Naipaul - المولود في جزيرة ترينداد، الذي يكتب بالإنجليزية، الحائز على جائزة نوبل للآداب - إذ شرح في خطابه الذي ألقاه عند تسلّمه تلك الجائزة، كيف نجح في انتزاع نفسه من خصوصيّاته المرتبطة بجماعته الأصليّة؛ كي يوسّع أفقه ليدخل في المجال الكلي العالمي الفعلي. وكانت طريقته في توصيف عمليّة الانتزاع الأوليّة أكثر ما أثار الاهتمام في خطابه، فقد كانت مؤلمة في البداية وأتاحت له إمكانيّة فهم الآخرين، وجعلته يشعر بالسعادة أيضًا، لأنّه فهم نفسه بنفسه وهو ما كان مستحيلًا لو ظل حبيس جماعته الصغيرة. وعبَّر حينها بكلمات مؤثّرة عن حالة الفرح التي تحقّقت عنده أخيرًا عبر هذه العمليّة الطويلة للخروج من الذات، وكيف تحوّلت معاناة البداية المرتبطة بمثل هذا الابتعاد شيئًا فشيئًا إلى حالة من الصفاء التي لا تقدَّر بثمن، لتساهم هي نفسها في فهم الذات والآخرين، فهذا الانفتاح على الآخر هو الذي سيسمح بوصولنا إلى حالة نحبّ فيها ما كنّا نجهله ونخشاه في البداية.

اسمحوا لي أن أعيد قراءة بعض المقاطع من خطاب نيبول:

«نحن الهنود الآخرين، المهاجرين من الهند، كنّا نعيش حياة طقوسيّة ولم نكن بعد قادرين على تقييم أنفسنا التقييم اللازم حتى نبدأ في التعلم... في ترينداد، حيث شكّلنا، نحن الوافدين الجدد، جماعة

(1) Luc Ferry, Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations, Paris, Plon, 2006.

وقد تُرجم الكتاب إلى اللغة العربية، ونشرته مؤسسة كلمة الإماراتية.

لا مزايا لها، وكانت فكرة الإقصاء تلك نوعًا من الحماية سمحت لنا لفترة قصيرة، بالحياة على طريقتنا ووفقًا لقواعدنا الخاصّة بنا. أنْ نعيش في الهند التي كنّا نعرفها والتي شرعت في الاختفاء. ومثل هذا تمحور استثنائي حول الذات. كنّا ننظر إلى الداخل: كنّا نقضي أنْهُرنا، أمّا العالم الخارجي فكان ماثلًا كنوع من الظلمة ولم نكن نتساءل عن أيّ شيء.

ويشرح نيبول كيف أنّ «مناطق الظلمات» التي أحاطت به وهو لم يزل طفلًا - وشملت كلّ الموجود تقريبًا على الجزيرة، ولم يتمكن من رؤيته بسبب الانطواء على نفسه: السكان الأصليين، والعالم الجديد، والهند، وعالم الإسلام، وإفريقيا، وإنجلترا - ستمثّل له بعد أنْ أصبح كاتبًا موضوعاته المفضّلة التي ستتيح له، بالابتعاد نوعًا ما عن خصوصيات بيئته الأصليّة، أنْ يكتب يومًا كتابًا عن جزيرته التي وُلد فيها. وهكذا نفهم كيف تضمّنت مسيرته بوصفه إنسانًا وكاتبًا - وهما في هذا السياق لا ينفصلان - في الوقت نفسه توسيعًا للأُفق وتفرّدًا ببذل مجهود ضخم لـ«الابتعاد عن المركز»، وللانتزاع من الذات حتّى يمكن التعامل مع «مناطق الظلمات» الشهيرة المقصودة. كانت البداية إذن مؤلمة، وكانت نقطة الوصول تفيض فرحًا وسعادة.

ثمّ يُضيف ما يمكن اعتباره ربّما الأكثر أهميّة في خطابه:

«لكن عند انتهاء هذا الكتاب، انتابني إحساس أنّني ذكرت كلّ ما كان بوسعي أنْ أذكره عن جزيرتي. فكّرت كثيرًا ولم تأتني أيّ حكاية جديدة. وساعدني الحظ. وصرت رحّالة. وسافرت إلى جزر الأنتيل وفهمت على نحو أفضل الآلية الاستعماريّة التي كنت أنا جزءًا منها. وذهبت إلى الهند، وطن أجدادي ومكثت عامًا. وقد شطرت هذه

الرحلة حياتي نصفين. فالكتب التي وضعتها عن هاتين الرحلتين دفعتني بقوة نحو مجالات عاطفية جديدة ومنحتني تصوّرًا عن العالم كان غائبًا عنّي ووسعت عمليًا أفقي».

لا جحودَ هنا ولا نبذ للسمات المرتبطة بالبيئة الأصليّة، لكن ثمّة أخذ مسافة وتوسيعًا للأفق فقط - «نيبول نفسه استخدم هذا المعنى ولذلك دلالة كبيرة» -، ساعداه على التعامل معها لكن من منظور آخر، أقل إنغماسًا فيها، وأقل تمركزًا حول الذات، وأقل نزوعًا نحو الخصوصيّة؛ لذلك ابتعد عمل نيبول عن أنْ يكون مثل المنتَج المحلّي الذي يكتفي بالطابع الفلكلوري وارتقى لمصاف «الأدب العالمي»، أيْ أنّ عمله هذا لم يقتصر على «سكان ترينداد الأصليين» ولا حتّى على المستعمَرين القدامى، لأنّ المسار الذي يصفه لم يكن مسارًا خاصًا فقط: فهو يتضمّن معنًى إنسانيًّا كونيًا يمكن، وبعيدًا عن خصوصية هذا المسار، أنْ يمسّ كلّ البشر ويجعلهم يفكّرون بشأنه.

ويكمن المعنى العميق للنموذج الأدبي المثالي والوجودي أيضًا الذي يقدّمه نيبول هنا في ضرورة أنْ ننزع أنفسنا عن الانغلاق على الذات. نحن بحاجة للآخرين حتّى نفهم أنفسنا، بحاجة إلى حريّتهم وإذا كان ممكنًا إلى سعادتهم، فهي هشّة مؤقّتة، حتّى يمكننا أنْ نتقدّم في حياتنا الخاصّة. وفي هذا اعتبار أخلاقي يشير على نحو تلقائي - إن جاز القول - إلى إشكاليّة أكبر ترتبط بالمعنى. ففي الكتاب المقدَّس المعرفة تعني الحب. ولنقل الكلام بشكل أكثر فظاظة: حين نقول عن أحدهم «هو يعرف هذا الشخص بالمعنى التوراتي» فهذا يعني أنّه أقام معه أو معها علاقة جنسية»[1].

(1) يجد هذا التعبير أصوله في الإصحاح الرابع من سفر التكوين الآية الأولى منه =

فإشكاليّة المعنى هي نوع من «علمنة» للمكافئ التوراتي التالي: إذا كانت المعرفة والحب هما في النهاية شيء واحد، فإنّ ما يمنح معنى لحياتنا، ويلعب دور الموجّه لها ويضفي عليها أهمية أيضًا، هو النموذج المثالي للفكر المتّسع الذي يجعلنا متفرّدين. هو وحده ما يسمح، حين يدعونا للارتحال وحين يحثنا على الخروج عن ذواتنا كي نلتقي بها من جديد، لكن على نحو أفضل - وهذا ما أطلق عليه هيجل «التجربة» -، أنْ نعرف الآخرين ونحبّهم بشكل أفضل.

لماذا نصير سعداء حين يكون لحياتنا معنى

حكى لي بوريس سيرولينكBoris Cyrulnik[1]، ذات يوم جمعتنا فيه مجلة لإجراء حوار، قصّة أظن أنّه وجدها عند بيجي Péguy[2]. تقول القصة: توقّفت إحدى السيارات على الطريق عند موقع أشغال وكان أحد العمال يكسر الحجارة بأداة ثقيلة وقد تشوّه وجهه من فرط الجهد والتعب، وسأله السائق «ماذا تفعل؟» فأجابه «أصنع مِلاطًا، ولا يهم ما أصنع، فهو عمل بغيض!» وواصل السائق طريقه

= التي تقول: «وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت: اقتنيت رجلا من عند الرب». (المترجم)

(1) بوريس سيرولنيك عالم فرنسي في المجال النفسي العصبي مولود عام 1937، يهتمّ بوجه خاص بفكرة الضغوط النفسيّة التي يتعرّض لها الإنسان خلال مراحل حياته بدايةً من فترة الطفولة، كتب العديد من المؤلّفات التي حقّقت نسب مبيعات كبيرة ومن أبرز أعماله: «جينات منتشية، سعادة بطوليّة» «همس الأطياف» و«ميلاد المعنى». (المترجم).

(2) تشارلز بيير بيجي (1873 - 1914) كاتب وشاعر فرنسي تأثّر بشدّة بجان دارك، واستوحى سيرتها في أشعاره. (المترجم)

ثمّ توقف عند موقع أشغال آخر مشابه للأول، وهنا كان ثمّة رجل يطحن الحجارة أيضًا، لكنّه كان يبدو أكثر هدوءًا. وأجاب عن السؤال نفسه بقوله: «نعم هي مهنة صعبة لكنّها تسمح لي على الأقل بالعمل في الهواء الطلق وتوفّر لي إمكانيّة إعالة أسرتي، وليس هذا بالأمر السيىء!» وانطلق سائقنا من جديد وتوقّف عند موقع أشغال ثالث حيث العمل نفسه وأداته الثقيلة نفسها، لكن هذه المرة كان ثمّة رجل له سمت الملائكة، وكان وجهه يشع نورًا. وبفضول طرح السائق سؤاله: «ماذا تصنع، تبدو عليك أمارات السعادة»، أنا؟ يرد العامل الدؤوب، إنني أُشَيّد كاتدرائيّة. هو عمل مُرهق لا ريب، لكن لعلمك أنا أرفع عينيَّ ورأسي إلى السماء أكثر ممّا أنظر إلى الأرض وهذا يغمرني بالفرح».

تكشف إجابته قطعًا عن مغزى هذه الحكاية القصيرة التي تدعو إلى التأمّل. فيها ندرك كيف أنّ الشيء الواحد يمكن أنْ يكون مختلفًا، وكيف تفترض فكرة السعادة أو بالأحرى الفرح بالحياة ما هو أكثر من الحياة المريحة، فهي تتطلّب حقيقةً أنْ نلتفت للبعد الخاص بالمعنى من هذه الحياة؛ لأنّه العنصر الأساسي الذي يميّز من دون شكّ بين الإنسان والحيوان. لماذا نشيخ إذن إنْ لم يكن لأجل أنْ يتّسع أُفقنا؟ نشيخ لأجل هذا وربّما لأجله فقط. أنْ نمدّ بصرنا، وأنْ نتعلّم حب تفرّد الكائنات وتفرّد صنائعها، وأنْ نعيش أحيانًا، حين تزداد شدّة هذا الحب، حالة يتوقّف فيها الزمن لحظة حضورها. وهكذا ننجح، لكن لفترات قصيرة فقط، وكما اعتقد الإغريق، في التحرّر من استبداد الماضي والمستقبل.

6

أنْ تتعلّم وأنْ تُبدع

معاناة وأفراح المعرفة

لنشر في البداية لما تحمله كلمة «تعلّم» من معنى مزدوج: اكتساب المعارف ونقلها، تعليمها وتبادلها مع الآخرين أيضًا. وثمّة هدف من وراء هذا المعنى المزدوج فنحن لا نعرف جيّدًا إلّا ما سيكون بوسعنا أنْ نُعلّمه وبالمقابل نحن لا نجيد تعليم شيء ما إلّا بعد أنْ نعرفه ونفهمه بما يكفي حتّى نستطيع أنْ ننقله للآخر، وحينها نشعر كما يقال بـ«فرح حقيقي». وأكثر ما أحبّه هو أن أقتسم معارفي مع الآخرين وأجعلهم يستفيدون منها وألّا أحتفظ بها لنفسي. يحدث الأمر نفسه عند مشاهدة منظر طبيعي رائع أو لوحة مدهشة لأحد كبار الفنانين، حينها لا نريد أنْ نبقى بمفردنا، نرغب أنْ يكون ثمّة شخص ما معنا، إلى جانبنا لنستمتع معًا بما نراه. وغالبًا ما يصعب فهم الأعمال الفلسفيّة الكبرى وأحيانًا يستحيل وصول الإنسان العادي إلى المعنى من ورائها كما يحدث أحيانًا مع أعمال كانط أو هيجل، لكن بمجرد أن نبدأ في فهمها، وبمجرد أنْ تصير واضحة لنا، تكون السعادة الناجمة عن هذا الفهم لا مثيل لها ويعجز عنها الوصف. أمّا الاحتفاظ بمثل هذا الفهم، والعمل على حماية الذات من الآخرين عبر استخدام لغة غير مفهومة، وهو ما يفعله أحيانًا بعض الزملاء الغيورين على

ما اكتسبوه من معرفة فيعدّ في نظري جريمة. ولهذا السبب كرّست فترة طويلة من حياتي للتدريس في المستويات العليا بالجامعة لإعداد طلابي ليتولّوا مهام التدريس أو للحصول على الدكتوراه، لكن كنت أفعل ذلك مع الجمهور العام خارج الجامعة أيضًا.

لا بدَّ أنْ نحتفظ بهذا المعنى المزدوج لكلمة تعلّم طوال تأمّلاتنا الفكريّة التي ستعدّ دليلنا الذي نسترشد به في هذا الفصل. لكن لا بدَّ من ربط التعلم بالإبداع أيضًا، أيْ بابتكار، وبناء وتشييد صرح فعلي أو رمزي، ماديّ أو ذهني من خلال ما تعلّمناه. وأرى أنّه لا يمكن الفصل بين هاتين اللحظتين، ولا سيما إذا كنّا نربط بينهما في نهاية العمليّة المتتابعة فيستحيل الإبداع من دون تعلّم. لا يبدأ المبدعون من الصفر، حتى الأكثر قدرة من بينهم على الابتكار. فباخ كان يعرف نوتات فيفالدي على نحو يثير الإعجاب. وشوبان وبرامز وشومان كانوا قد قرأوا وسمعوا موسيقى باخ أكثر من أيّ أحد، وكانوا جميعهم على علم بدراسات التحليل والتناغم الموسيقي، وكانوا كلّهم يجيدون العزف على إحدى الآلات. أمّا بيكاسو، وشونبرج أو كاندينسكي، الذين يعدّون الآباء الفعليين للفنّ الحديث، والذين نعتبرهم اليوم الأكثر ابتكارًا في تاريخ الثقافة الغربيّة، فكانوا يعرفون الموسيقى هم أيضًا. كان بمقدورهم الرسم أو التأليف الموسيقي مثلما كان يفعل أسلافهم في مجالَيْ الفنون التشخيصيّة والموسيقى الإيقاعيّة المنتظمة. يجب أنْ نقول وأنْ نعيد القول إلى أطفالنا: التعلّم لن يضيع هباء، لا يبرز العباقرة من فراغ، ولا يزدهرون في أرض قاحلة لكنّهم ينمون على تربة خصبة عمّرتها وأثرتها الأجيال السابقة على مدار السنين.

وسأتوقّف هنا عند سؤالين:

السؤال الأول، وهو السؤال الذي ينتظم حوله هذا الكِتاب في مجمله: كيف تحقّق لنا المعرفةُ السعادةَ، أو بالأحرى ما الذي بمقدوره أنْ يحقّق لنا مثل هذه اللحظات من الفرح حين نتعلّم وعندما نكتسب المعارف؟ أليس هذا الأمر شاقًّا؟ ألا يعدّ العمل الذهني، خصوصًا المدرسي، في جوهره مُثيرًا للضجر ورتيبًا، وعلى الأقل مُتعِبًا حتّى لا نقول مؤلمًا كما يدفعنا إلى الاعتقاد اشتقاق كلمة «عمل»؟ انظروا إلى أطفالنا وما نواجهه من صعوبة في كثير من الأحيان حين نحثّهم على العمل، وعلى تعلّم دروسهم. وهنا تحديدًا موضوع سؤالي الثاني: ما مصدر الإحساس بأنّ الرغبة في التعلّم صارت أقل نوعًا حتّى لا نقول إنّها أصبحت كأنّما قد أصابها العطب في عالم اليوم ولاسيما عند الأجيال الشابة؟ وسيتمّ الاعتراض على هذا بالقول بذاتيّة هذه الملاحظة، لأنّها تشير إلى موقف متشائم يرتبط بالأفكار التي تؤكّد أنّ ثمّة تدهورًا في الوضع الحالي، وهي الأفكار التي تزداد رسوخًا عند كبار السن تقريبًا. مدح الزمن الذي ولّى Laudator temporis acti أو كما يفضّل أنْ يترجمها صديقي Jerphagnon[1] الذي خصّص كتابًا صغيرًا عنونه بهذا العنوان «الماضي كان أفضل!». ولا أجد أي تعاطف في تلك الحالة مع خطاب الانهيار، الموضوع الشهير الخاص بانحسار الغرب، ولا من باب أولى مع الاستجداء المضاد

(1) يقصد المؤلِّف لوسيان جرفانيون Lucien Jerphagnon (1921 – 2011) المؤرِّخ الفرنسي المتخصّص في التاريخ الإغريقي والروماني الذي كان مقرّبًا من عدد من أبرز الفلاسفة، أبرزهم فلاديمير فانكليفيتش Vladimir Jankélévitch وبول ريكور Paul Ricœur (المترجم).

للحداثة الذي يقدّمه لنا «الجمهوريون» الرسميون في مؤلّفات كاملة منذ سنوات. لم أتعامل البتة بمثاليّة مع الجمهوريّة الثالثة، بلباسها المدرسي الرمادي اللون وبأقلامها الـ(السيرجون ماجور Sergent – Major)، وسأقول في ما يلي لماذا أفعل ذلك. ببساطة، أنظر إلى الوقائع وألاحظ، وسأعود إلي ذلك أيضًا بطريقة لن تكون للأسف محلًّا لكثير من الشكّ تفيد أنّ ثمّة انحسارًا لا ريبَ فيه في ما يخصّ امتلاك المعارف الأساسيّة بين الأجيال الشابة.

سؤال بسيط لكن إجابته ليست كذلك: لماذا؟

لنبدأ بالنقطة الأولى.

لماذا التعلّم يجعلنا أو كان يجعلنا سعداء: وجهة نظر أفلاطون

لننطلق من تجربة بسيطة جدًّا وعادية حتى لا نقول شائعة، هي تجربة السعادة التي نشعر بها، بعيدًا عن الإزعاج التي تُخلِّفه حتمًا تلك العمليّة، حين يتحوّل غياب الترتيب إلى نظام، وحين يتحقّق التناغم في قلب الفوضى. فليس ثمّة عمل مجهِد أكثر من ترتيب مكتبنا، وأوراقنا، ومكتبتنا. لذلك ننتظر أيامًا، وأحيانًا أسابيع أو شهورًا قبل أنْ نشرع في تنفيذه. لكن حين يأتي اليوم المنتظر، وحين تقلّ حالة عدم الترتيب والفوضى شيئاً فشيئًا، وحين يتحقّق النظام والتناغم.. باختصار، حين يتحوّل الشَّيْء المفتقد للمنطق ليصير مفهومًا نوعًا ما، وحين تُنظّم وتصنّف الكتب والملفات أخيرًا وفقًا لمعايير ذات معنى، حينها يترك الانزعاج أيضًا مكانه شيئًا فشيئًا؛ ليحلّ مكانه الإحساس المعنوي أنّ ثمّة عملًا ما كان ضروريًّا قد أُنجز، وليس ذلك فقط بل

الشعور بأنّ النظام له معنى، وذلك على المستويين الفكري والجمالي، وبالرغم من أنّ تحقيقه يكون شاقًّا في البداية، وبالرغم من كلّ شَيْء، فإن النظام أكثر إرضاء من الفوضى. ومن هذا الشعور المتفرّد، ومن سعادة المعرفة في حدّ ذاتها بصورة أعم، سعى فيلسوفان كبيران هما أفلاطون وكانط أنْ يقدّما تفسيرًا له قيمته الكبيرة بهذا الشأن.

لن أتوقّف كثيرًا عند أفلاطون بما أنّني قد عرضت أطروحته حول الموضوع بشكل أكثر تفصيلًا في كتب أخرى. لكنّني سأقتصر على تقديم موجز لرؤيته للأمور: حسب أفلاطون، لذّة التعلّم، ذلك الفرح الناتج عن اكتساب المعارف في حدّ ذاتها (أتحدّث هنا عن العمليّة نفسها أكثر من التنيجة المترتبة عليها، عن فعل التعلّم أكثر مما عن امتلاك المعارف التي تشكلت فعليًّا فقط)، لذّة استثنائية لا نظير لها. لماذا؟ لأنّها اللذّة الوحيدة التي لا يسبقها حاجة ما أو معاناة. انظروا إلى الجوع، أو العطش أو الرغبة الجنسيّة، فقبل أنْ يتمّ إشباع تلك الرغبة التي تسبق دومًا الإشباع، تكون مؤلمة في البداية لأنّها نتجت عن حرمان وغياب. فلو لم أكن أشعر بالعطش، لو لم يكن ثمّة حاجة لي تدفعني إلى الشرب لما شعرت بسعادة حين أُشبع تلك الرغبة. فيتعيّن الشعور أنّ ثمّة عوَزًا ما، غيابًا ما، ثمّة حاجة إذن إلى المعاناة بشكل أو بآخر حتّى يكون ثمّة لذة بعدها. وفي هذا السياق المنطقي المتناقض جوهريًّا وتراجيديًّا تحديدًا، تعامل مونتاني مع ما اعتبره العقبة الأساسية في الزواج: فلأنّ المحبوب موجود على الدوام تميل الرغبة إلى الاختفاء، فيصبح الزواج كما يقول (حسبما أتذكّر) قفصًا تحلم العصافير التي غادرته إلى الرجوع إليه ثانية، بينما تلك التي بداخله لا تسعى إلّا للخروج منه.

بالمقابل، في حالة المعرفة، وفْق أفلاطون لا يسبق لذّة التعلّم أي إحساس حقيقي بالعوَز. لماذا؟ لأنّ المعرفة استكشاف، وسوابق واسترجاع لذكريات. ووفْق النظريّة الأفلاطونيّة عن الحقيقة، نحن عرفنا الأفكار الصحيحة قبل ميلادنا، قبل أنْ تحلّ روحنا في جسدنا، قبل أنْ تتخذ شكل هذا السجن (séma) الذي يمثّله الجسد (soma). مع هذه النظريّة عن الحقيقة بمراحلها الثلاث، (نعرف ثمّ حين نولد ننسى، ثمّ نعرف من جديد من خلال فعل التذكّر، بفضل الحوار السقراطي)، أجاب أفلاطون عن السفسطة الشهيرة التي تقول إنّ مَن يبحث عن الحقيقة لن يجدها أبدًا. سأذكّركم بالحُجّة السوفسطائيّة: إذا كنّا نبحث عن الحقيقة، فمن المؤكّد بحكم التعريف ذاته أنّنا لن يكون بمقدورنا الوصول إليها. وكيف لنا أنْ نستخلصها من الآراء المنتشرة الشائعة إذا لم نكن نمتلك فعلًا معيارًا صحيحًا، معيارًا يساعدنا على التمييز بين الصواب والخطأ؟ لا بدَّ أنْ نمتلك بالفعل «معيارًا صحيحًا ندرك به الصواب»، حتّى يكون بوسعنا أنْ نقوم بمثل هذا التمييز. وبهذا المعنى لا بدَّ أنْ نمتلك فعليًّا الحقيقة حتّى يكون بوسعنا أنْ نجدها! وقد أجاب أفلاطون على ذلك بأنّنا كنّا فعليًا نعرف الحقيقة، أدركناها قبل أنْ تتجسّد أرواحنا، حين كانت في سماء عالم المُثُل لكنّنا نسيناها في فترة أخرى، حين ولدنا، والآن في مرحلة ثالثة يتعيّن علينا العثور عليها من جديد من خلال فعل التذكّر، ومن خلال استرجاع ما حدث من قبل. ومن هنا نفهم فن توليد الأفكار على الطريقة السقراطيّة الذي لا يقدّم لمَن يتّبعه معارف جديدة من الخارج، بشكل سلطوي ومطلق، لكنّه على العكس يكتفي بأنْ يجعله يعثر عليها من جديد داخله، من خلال ذاته هو: «اعرف نفسك بنفسك وستجد الحقيقة» هذا هو ما يدعونا

إليه الفكر السقراطي. لذا، تعدّ المعرفة هي الرغبة الوحيدة التي لا يسبقها إحساس بالاحتياج (هي رغبة في معرفة الحقيقة)، لكن يسبقها بالأحرى إحساس بالشبع كان منسيًا فقط. وحين نجد السعادة من جديد نشعر كأنّنا وصلنا أخيرًا إلى مبتغانا، نشعر كأنّنا عدنا إلى ديارنا! نُسجّل هنا، بالمناسبة، أنّ نظريّة الحقيقة التي نتحدّث عنها، العميقة جدًّا، جابت كلّ تاريخ الفلسفة حتّى وصلت إلى ماركس وفرويد وهيدجر، وسنجد في كلّ مرّة أسطورة الأصل الذي فُقد وضاع ثمّ تمّ العثور عليه ثانية: الشيوعية في شكلها الأولي communisme primitif [1]، وسعادة الإنسان وهو لم يزل جنينًا، ومسألة الوجود التي ظلّت حاضرة عند الإغريق قبل أنْ تُنسى لصالح الميتافيزيقا.

مرة أخرى، لماذا التعلّم جعلنا ويجعلنا سعداء: وجهة نظر كانط

سيعالج كانط بدوره مسألة سعادة التعلّم والمعرفة وسيمنحها عمقًا لا ريبَ فيه في سياق القرن الثامن عشر، وفي أعقاب الثورة العلميّة الكبرى التي شهدها عصر التنوير. ويوضّح تحليله، العبقري فعلًا، أنّ عمليّة اكتساب المعارف هي، بالمعنى الاشتقاقي للمفهوم «تثير الحماسة»: تدخلنا إلى المجال الإلهي (en theos)، فالمعارف تمتلك، حتى بالنسبة لأكثر الملاحدة من بين العلماء، بُعدًا جماليًّا وروحانيًّا في الوقت ذاته.

---

(1) مفهوم ورد في الأدبيات الماركسية يشير إلى النظام السياسي الذي حكم المجتمعات البدائية والذي غابت فيه الطبقات كما غابت فيه الدولة بمفهومها المعاصر (المترجم).

وسريعًا في ما يلي نوضّح لماذا.

لنقرّ في البداية أنّ لدينا جميعًا، المؤمن منّا وغير المؤمن، فكرة عن الله، أيْ تصوّر عن كائن أحاط علمه بكلّ شيء، وسيكون هو كلّ شيء بهذا المعنى، سيكون هو إذن، مثل تصوّر سبينوزا ولايبنتز[1] عن الله، من يحوز العلم الكامل، أو ما يسمّيه هيجل «العلم المُطلق». ولنتوقّف للحظة لنحلّل ما تحتويه هذه الفكرة، فلا يهمّ هنا صدق الفكرة أو كذبها، ولا يهمّ الإيمان أو عدم الإيمان، فبوسعنا أنْ نتصوّر أو نتخيّل (لعجزنا عن الفهم) أنّه حين يتعلّق الأمر بالله، يتماثل المحسوس والمَفْهوم، المادّة والروح فلا يكون ثمّة اختلاف بينهما. فلأنّ الله سيعلّم كلَّ شَيْء لأنّه يحيط بكلِّ شَيْء فلن يكون ثمّة ما يخفى عليه بأيّ حال. فإذا كان الله موجودًا، ولو اتفق مع تصورّنا عنه، فسيكون هو الكائن الأسمى الذي يرى كلّ شَيْء، الذي يتَخَلَّل كلّ الظلمات، ويخترق الجدران والجزيئات، ويفعل الأمر نفسه مع أقلّ حَبّة رمل على أحد شواطئ جزر بولينيزيا[2]. بوسعه أنْ يرى الذرات، والميكروبات، والجسيمات الأولية، وسيعلم ما يجري في كلّ بيت، كما يعلم أدقّ خفايا الصدور. باختصار، لن تكون المادة والروح، المحسوس والمَفْهوم إلّا شيئًا واحدًا بالنسبة له، وسيشمل فهمه كلّ الحقائق وكل القوانين العلميّة، وهي تنتظم جيّدًا جنبًا إلى

(1) غوتفريد فيلهيلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) فيلسوف ألماني، وأحد مؤسّسي الجدل المثالي الألماني الذي يرى أنّ النفس تمتلك منذ الأزل مبادئ كلّ المفاهيم والأفكار. (المترجم)

(2) مجموعة كبيرة من الجزر تقع جنوب المحيط الهادي تتبع الدولة الفرنسيّة. (المترجم)

جنب ضمن النظام الكلّي. وسيجيب الفهم الإلهي هكذا عن سؤال ميتافيزيقي كلاسيكي: أين توجد الحقائق قبل أنْ يكتشفها العلماء؟ أين كانت نظريّة النسبية قبل آينشتاين؟ وستكون الإجابة: كانت متضمّنة في الفهم الإلهي.

فتتحقّق لذّة المعرفة التي تثير **الحماسة** فعليًّا بوصفها هدفًا في ذاته بغض النظر عن كلّ فائدة تقنيّة أو تجاريّة يمكن أنْ نجنيها منها. حين أكتشف شيئًا ما، حين أفهم شيئًا صعبًا أو مهمًّا، حين أحقّق تقدّمًا حقيقيًّا في معارفي، وحتّى لو كنت شديد الإلحاد، لن يكون بمقدوري تجنيب نفسي شعورًا يستولى عليَّ أنّني أقترب من الإلهي، وأنّني أشارك بطريقة ما في العلم المثالي الذي يكون من شأن الإله أو من شأن عالِم ليس كغيره من العلماء، وهذا تحديدًا ما يجعلني «متحمّسًا» فعلًا. أتذكّر أنّني ترجمت في بداية مراحل شبابي أوّل أعمال فيخته Fichte[1] «مذهب المعرفة» Wissenschaftslehre، وهو لا شكَّ النص الأكثر صعوبة في تاريخ الفلسفة، وكنت أشعر بمثل هذه اللحظات من الفرح لأنّني حقّقت المراد بعد مئات الساعات من العمل الدؤوب حين يصير ثمّة معنى لما ترجمته، وعندما تتشكّل في فكري رؤية جديدة ومدهشة عن العالم. عندئذ كنت أغادر مكتبي وقلبي يخفق حيث كنت متحمّسًا فعلًا، لأنّني في الواقع كنت قد فهمت أخيرًا معنى مفارقة فيخته الثالثة، أو المعنى من وراء ما قام به من دراسة تجميعيّة لما أسماه إمكانيّة التحديد la déterminabilité.

(1) يوهان جوتلب فيخته Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814): من رواد الفلسفة المثاليّة الألمانية له أبحاث مهمّة في الوعي الذاتي، واشتهرت كتاباته بالغموض وصعوبة الفهم. (المترجم)

هو إذن شعور شبه ديني لكنّه جمالي أيضًا. لماذا؟ هنا الأمر يحتاج إلى تفسير أيضًا. فبحسب كانط، تماثل السعادة التي يولّدها الجمال، السعادةَ الناجمة عن المعرفة. العمل الفني هو في الحقيقة موضوع غريب، غير مؤكّد، ذو طابع عشوائي، وهو يصالح وبشكل مُعجز بين المحسوس والمَفْهوم أيضًا، بين المادي والروحيّ. «رومانسيّة من دون كلمات»، كما قال ميندلسون Felix Mendelssohn[1] عن موسيقاه: يجري الأمر في ترنيمة لباخ أو في مقدّمة لشوبان كأن ما نسمعه قد صار مفهومًا، كأنّ النوتات الموسيقيّة تتحدّث، وتروي قصّة تفيض بالمعنى والمشاعر، كأنّنا نقصّ حكاية خرافيّة لطفل لكن من غير صوت ومن دون استخدام مفاهيم معقولة. **نكون هنا بصدد حالة من التناظر المفاهيمي** كما أسماه بومجارتن Baumgarten[2] في كتابه Aesthetica (علم الجمال، 1750) - وهو أوّل كتاب يحمل هذا العنوان في تاريخ البشريّة (صدر باللاتينية وكنت قد نشرت ترجمة لبعض مقاطعه في كتابي Homo Aestheticus «الإنسان الجماليّ»).
دعونا نوضّح العلاقة بين ذلك وبين المعرفة: مثل أيّ تقدّم يتحقّق في فهم العالم والذات، ولأنّه يوفّق بين جزء من المحسوس وجزء من المفهوم ذهنيًّا، ولأنّه يجعل العقل يعالج مادّة خام لا معنى لها مُسبقًا،

---

(1) فليكس ميندلسون Felix Mendelssohn (1809 - 1847) موسيقار ألماني تأثر بباخ وبيتهوفن، كان أسلوبه الموسيقى محافظًا نوعًا ما. من أشهر أعماله افتتاحيّة مسرحيّة «حلم ليلة صيف» لويليام شكسبير، وكان قد بدأ كتابة لحنها وعمره سبعة عشر عامًا. (المترجم)

(2) ألكسندر جوتليب بومجارتن Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 - 1762)، فيلسوف ألماني تخصّص في الفنون الجميلة وهو مَن ابتكر مصطلح علم الجمال وعرّفه بوصفه «علم المعرفة المحسوسة» وأدخله إلى مجال الدراسات الفلسفية. (المترجم)

ولأنّه يستدعي فكرة الفهم الإلهي، يحقّق العمل الفني التناغم بين المحسوس والمَفْهوم أيضًا، وحين يجسّد هذه الفكرة وبهذه الطريقة يُشعرنا بالفرح لأنّنا نتشارك في هذا الأمر نوعًا ما، أيْ نكون طرفًا في هذه العمليّة ونصير بطريقة ما أفضل، وأقل حيوانيّة، وأقل ماديّة، وأكثر روحانيّة. نكون بصدد رَوْحنة وتأليه البشري أيْ أَنسنة الإنسان عبر عمليّة اكتساب المعارف وتعلّمها. وبالمناسبة، لهذا السبب، لا ولن تستطيع الموسيقى المتنافرة غير الإيقاعيّة، سواء في نظام النغمات الاثني عشرية أو في النظام التسلسلي، أنْ تمنح مثل هذا الشعور. ولن تستطيع مطلقًا أنْ تُبرِز الإلهي لكنّها توضّح الشيطانيّ بالأحرى، ما يُقسِّم، وما يفرّق وما يضر... ليس مصادفة إذن أنّ هذه الموسيقى لم تجد منذ بدايتها منذ أكثر من قرن جمهورًا لها، لا لأنّ هذا الجمهور يتّصف بالغباء، أو لأنّه يبحث عمّا هو سهل كما يقول المتعصّبون للموسيقى غير الإيقاعيّة، لكن لأنّ الشعور الجمالي لا يمكن أنْ يتحقّق من خلالها بوصفه تجميعًا للمحسوس والمفهوم، فالتنافر في حدّ ذاته هو ما تسعى إليه. والواقع، ليس ثمّة ما هو «سهل» في أعمال باخ، أو سترافينسكي Stravinsky[1] أو رافيل Ravel، ولديهم جمهورهم الكبير في كلّ دول العالم. وقد حدث ما هو أكبر بكثير في تاريخ الموسيقى، خاصّة مع فاجنر[2] Wagner و«كورداته»

(1) إيجور سترافينسكي Igor Stravinsky (1882 - 1971)، مؤلِّف موسيقى روسي تميّزت أعماله بالتنوع في أساليبها، يعدّ واحدًا من أكثر الموسيقيين ابتكارًا وتأثيرًا في القرن العشرين. (المترجم)

(2) ريتشارد فاجنر Richard Wagner (1813 - 1883) موسيقي ألماني شهير يتّفق المؤرّخون أنّه «عبقري الموسيقى»، وتميّز بمؤلّفاته الأوبراليّة المُحْكَمة المتفرّدة (المترجم).

الشهيرة غير المحدّدة التي يستحيل تصنيفها في إيقاع بعينه، وينطبق الأمر نفسه على ديبوسي[1] Debussy وبارتوك[2] Bartók، على سبيل المثال، فنجد التنافر الموسيقي في أكثر أشكاله جموحًا بقراره[3] الذي يتيح تناغمًا جديدًا أكثر ثراء من الأنواع المعروفة سابقًا للتناغم الموسيقي، ومن هنا تحديدًا ترتبط اللذة الجماليّة بما يُحدثه التباين الحادّ بين النغمات المتنافرة وقرارها. لكن حين يكون القرار أو الجواب الموسيقي مُحالًا وعندما يستحيل العودة إلى التناغم كذلك تختفي حينها اللذة الجماليّة إلى الأبد.

لهذه الأسباب، إذن، وحسب هاتين الرؤيتين عن العالم، المختلفتين قطعًا، وربّما المتكاملتين، الخاصتين بأفلاطون وكانط، يتسبّب العمل الفكري المُتعِب بل المؤلِّم على الرغم من كل شَيْء، في أفراح لا مثيل لها (أفكّر في أسطورة الكهف الشهيرة حين يتعيّن على المسجون فيه كي يصل إلى الحقيقة ويغادر عالم الظلمات الكاذب أنْ يواجه نورًا يحرق عينيه، وأن يعبر طريقًا صخريًّا يؤذي قدميه).

ما السبب في هذا الشعور إذن بأنَّ شيئًا ما يخصّ حب التعلّم صار غائبًا عن مدراسنا؟

---

(1) كلود ديبوسي Claude Debussy (1862 - 1918)، موسيقي فرنسي قدَّم أعمالاً موسيقيّة غير تقليديّة مقارنة بالإيقاعات النغميّة السائدة. (المترجم)

(2) بيلا بارتوك Béla Bartók (1881 - 1945) مؤلِّف موسيقي مَجَري اشتهر برباعيّاته الوتريّة التي مارس فيها تجريبًا موسيقيًّا لافتًا. (المترجم)

(3) القرار في التناغم الموسيقي تقنية تحويل التنافر إلى توافق أيْ إلى قرار منتظم أو إلى تنافر جديد (المترجم)

تدهور واضح ومؤكّد في إتقان اللغة

لنذكّر بالوقائع التي لن ينكرها أحد. عُثر مصادفة عام 1995 أثناء ترميم أحد الأبنية الإداريّة القديمة على تسعة آلاف شهادة تخصّ المرحلة الابتدائيّة للسنوات 1923، و1924، و1925، كانت المحفوظات الإداريّة لإقليم سومla Somme[1] (قد نسيتها داخل إحدى غرف التخزين. لم يتم التخلّص من هذه النسخ المُصحّحة كما يُفترض بعد مرور بضع سنوات وفق المتّبع في الإدارات المدرسيّة. لذلك فكّرت الوزارة في عقد مقارنة مع تلاميذ الفترة الراهنة لأجل البتّ بموضوعيّة في السؤال الشهير الخاص بمستوى التلاميذ، هل ارتفع أم انخفض؟ وقد كان هذا الموضوع في ذاته مثارًا لجدل كبير، وقد تمّ إبعاد العوامل التي من شأنها أنْ تؤثّر في النتيجة، أيْ كلّ ما من شأنه أن يُفضي إلى نتائج خاطئة في عقد مثل تلك المقارنة، لذلك تمّ اختيار عيّنات قابلة للمقارنة في ما يخصّ العمر والمستوى الاجتماعي والمستوى الدراسي وغير ذلك، كما تمّ الالتفات إلى الموضوعات التي لا تزال تتناسب مع مناهج وتلاميذ المرحلة الحالية فقط. وكان طبيعيًّا أنْ يوضع في الاعتبار حقيقة أنّ معلّمي تلك الفترة كانوا هم مَن يجهّز عددًا من أفضل تلاميذهم تتراوح نسبتهم بين 10 و12٪ لنيل تلك الشهادة، وهم التلاميذ الذين قاموا «بتدريبهم» طوال العام، وغير ذلك من الأمور. حدث ذلك كلّه وعلى نحو ممتاز بإشراف كلود تيلو Claude Thélot وكان يعمل حينها مديرًا للتعليم والسياسات المستقبليّة لوزير التعليم فرنسوا بايرو François Bayrou. وأوضح أنّ هذا الرجل، خريج المدرسة

(1) إقليم فرنسي تابع لمنطقة بيكاردي يحمل اسم أهم نهر فيها. (المترجم)

الفرنسيّة للمهندسين الذي غلب عليه «التوجه التقدّمي»، كان قد دافع طوال حياته عن فكرة مفادها أنّ المستوى الدراسي ارتفع وكان يسعى إلى إثباتها.

تباينت النتائج قطعًا حسب المجالات التي تمّ تقييمها، لكن في ما يتعلّق بإتقان اللغة تحديدًا ولا سيّما الإملاء والنحو كانت النتيجة للأسف مؤكّدة. فبالرغم من أنّ الوزارة كانت حريصة ألّا تجرح أحدًا ولم تكن تريد - بوجه خاص - أنْ تبدو «رجعيّة»، جاءت نتائج التقرير الرسمي دامغة، وكان ثمّة رقم بين أرقام أخرى لكنّه كان دالًّا: في تلك الفترة، بلغ متوسّط الأخطاء التي رصدت في الإملاء في نص قصير مكوّن من نحو عشرين سطرًا، خمسة أخطاء (ومن هنا جاءت القاعدة الشهيرة التي تقول إنّ بلوغ خمسة أخطاء يعني الحصول على صفر في التقييم). وبلغت أخطاء تلاميذنا في عام 1995 أكثر من سبعة عشر خطأً! وعلى ما يبدو ستزداد الأخطاء أكثر في الوقت الحاضر. وكان من الممكن ألّا نركّز على الأخطاء الإملائيّة كأنّنا مهووسون بذلك الأمر، لكنّها تبقى مع ذلك مؤشّرًا مهمًّا. ولا بدَّ أن نتخيّل - بوجه خاص - ما يمكن أنْ يحدثه مثل هذا الكَمّ من الأخطاء في قطعة مكوّنة من عشرين سطرًا. يشبه النص الرسائل القصيرة التي يتبادلها مراهقونا: كلمات مكتوبة على نحو سيىء، الكتابة وفقًا لطريقة نطق الكلام، وأخطاء لُغويّة هائلة في كلّ سطر تقريبًا. وسنحاول تعزية أنفسنا فنفترض أنّ الوضع سيكون أفضل في مجال العلوم... وللأسف، كان 67٪ من تلاميذنا يخرجون من المدرسة الابتدائيّة وعمرهم عشرة أو أحد عشر عامًا، ليس بوسعهم إجراء عمليّات ضرب الكسور العشرية.

وعلى الرغم من هذه الحقائق، أردنا في سنوات السبعينات التخلّص بأيّ ثمن من فكرة أنّ التربية والتعليم في نظر الكبار المسؤولين عن الطفولة هما أولًا، أو على الأقل بشكل كبير، ينقلان إرثًا من المعرفة والدراية. وكان ثمّة توجّه فكري مفاده أنّ بوسع الأطفال وبفضل الطرائق الفعالة اكتشاف وإعادة تكوين كلّ شيء بأنفسهم، وأنّهم لن يتقنوا فعليًّا إلّا ما سيكون بمقدورهم أن «يصنعوه» حتّى لا نقول ما يمكنهم «ابتكاره». ولنقل بكلّ وضوح إنّ ذلك كان خطأً، خطأ لا يزال يشجّع على القيام ببعض التدابير الشعبيّة مثل مشروع «هيا بنا نعمل»[1]. لقد اعتقدوا أنّه لا بدَّ أنْ يرتكز التعليم، مهما كان الثمن، على البناء الذاتي للمعارف: كتابة نص سبق قراءته وحفظه، والنصوص المبتكرة، والاشتغال على النصوص، وصياغة الطلاب اللوائح الداخليّة لمؤسّساتهم التعليميّة، وابتكار ألعاب ترفيهية صغيرة، وغير ذلك. باختصار رأوا في الطرائق الفعالة وما يعرف بـ«التربية على اليقظة» مبدأً أسمى. وبالتوازي مع ذلك، كان ثمّة حرص على التقليل من قيمة كلّ ما يرتبط من قريب أو من بعيد بـ«المحاضرات الرئيسيّة»، وكذلك كلّ التمارين التقليديّة التي اعتبرت «كلاسيكيّة جدًّا» مثل الإملاء، والتحرير والصياغة و«التلقين». ركّزت الكتب الدراسيّة، إذن، على النصوص أكثر من المحاضرات، وعلى التفكير المترابط الذي يحاكي منطق «النصوص الفائقة» hypertextes أكثر ممّا اهتمّت بنمط التفكير الخطي الأحادي الذي كان ينظر إليه بوصفه «مدرسيًّا» جدًا. وقد شهد

---

(1) ترجمة لـ«la main à la pâte»، وتعني حرفيًا «اليد في العجين»، وهي مبادرة أطلقها عام 1996 الفرنسي البولندي الأصل جورج شارباك Georges Charpak الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء كي يطوّر دراسات العلوم بالمدارس الابتدائية والإعداديّة. (المترجم)

تعليم اللغة الفرنسيّة خاصة، استخدامًا متزايدًا جدًّا لتمارين «أكمل الفراغات» التي يقوم فيها الطفل بإكمال الفراغ بالكلمة المناسبة، وهو ما يُبسِّط الأمور على المعلِّمين كما يتعامل معها التلاميذ بسهولة لأنّها تعدّ أكثر إمتاعًا لهم، لكن فائدتها محدودة جدًا بسبب طبيعتها الآلية التي تبعدها عن أنْ تكون أداة تعليميّة فعليّة.

وكان الوضع كارثيًّا في ما يتعلّق بتعلّم القراءة لأنّه وبكلّ بساطة لم يخترع أحد منّا لغته الأم. وفعليًّا تستحقّ هذه الحقيقة، التي تبدو ساذجة، التأمّل. في الواقع، تعدّ لغتنا إرثًا وطنيًّا مئة بالمئة، وقواعد النحو مثل قواعد التَهْذِيبُ هما مئة بالمئة نتيجة لتراث وتقاليد، ويفترض استيعابهما التحلّي بالاحترام وبالتواضع وليس بسلوك الطفل المدلّل الذي نعمل على إقناعه أنّه هو الذي سيبتكر كلّ شيء وسيعيد بناء كلّ شيء. وفي ما يخصّ النحو وقواعد التحضّر ستحمل مفاهيم «الإبداع»، و«التخيّل»، و«التلقائيّة»، وهي المفاهيم الأثيرة عند التجديد التربوي، اسمًا هو أخطاء الإملاء وعدم التأدّب. وبهذا المعنى، سيكون من الطبيعي أنْ يعاني نظامنا التربوي من صعوبات في هاتين النقطتين تحديدًا. ولن أعيد الحديث في هذا الشأن، وسأكتفي بتذكير بسيط ببعض الشواهد التي أستنتجتها مئة مرة من دون أنْ أنجح في لفت أنظار خلفائي إليها، ولا أن أجد الوقت حين كنت بعد في الوزارة لتحقيق الإصلاحات الكافية التي تتوافق مع هذه الحقائق الجديدة. ينبغي القول إنّ التخلّص من ميراث التجديد التربوي الذي جاء في أعقاب شهر مايو السعيد[1] كان وسيظل شبه مستحيل.

(1) يقصد المؤلِّف أحداث مايو 1968 في فرنسا التي شهدت انتفاضة طلابيّة غير مسبوقة. (المترجم)

اسمحوا لي باستدعاء ذكرى شخصية، رغم كونها غاية في السخف واللامعقوليّة، لكنّها للأسف تتوافق تمامًا مع الواقع. بعد حصولي على إجازة تدريس الفلسفة وأنا لم أزل شابًّا تم اختياري للمشاركة ضمن لجنة تحكيم مسابقة لتعيين شباب كمدرّسين وتأهيلهم في دار المعلمين بأراس Arras [1]. وجلست إلى جانبي زميلة من النقابة العامة للتعليم الوطني (Sgen)، ولأنّها مدرسّة للغة الفرنسيّة فقد صحّحت اختبار معلمي المستقبل، وتجاوزت أغلب درجاتها 16/ 20 الأمر الذي أثار دهشتي جدًّا، بينما لم يكن في المسابقات التي كان عليَّ تصحيحها أي شيء لافت. وسألتها عن السرّ وراء ذلك، وعجزت عن الردّ عليها حين أكّدت لي بهدوء أنّها منحت 5 درجات إضافيّة لكلّ اختبار فيه أكثر من عشرة أخطاء إملائية! لكن لأي سبب؟ بكلّ بساطة لأنّها أرادت، استنادًا إلى فوكو Foucault وبورديو Bourdieu، اللذين وصفا قواعد النحو بال«فاشيّة»، أنْ تضمن توظيف المدرّسين بأيّ ثمن، ولأنّهم هم أنفسهم يجدون صعوبة في هذه المسألة، وهكذا لن يقمعوا التلاميذ بشأنها!

لا تعتقدوا أنّني أختلق قصصًا أو أمزح، لأنّه بهذا المنطق نفسه اقترح المجلس الأعلى للمناهج وحتى وقت قريب، مدعومًا من وزيرتنا الشابّة للتعليم نجاة فالو بلقاسم Najat Vallaud – Belkacem إلغاء الدرجات بالمدرسة، وهو اقتراح سبقه بسنوات نشر عريضة بمجلة لونوفيل أوبزرفاتور Le Nouvel Observateur عن الموضوع

---

(1) أراس بلديّة فرنسيّة عاصمة إقليم با دو كاليه Pas – de – Calais في شمال فرنسا. (المترجم)

ذاته. تلك المسألة، التي تبدو غريبة لكلّ لَبِيب، تدلّ بامتياز على التواطؤ بين اليسار واليمين الليبرالي، لهذا فهي تستحقّ أنْ نتوقّف قليلًا عندها؛ لنناقش الحُجَج التي دافع عنها المطالبين بإلغاء الدرجات، الذين سيواصلون قطعًا المجادلة بشأنها في المستقبل، حتّى تكون لهم الغلبة في النهاية وهو أمر محتمل.

التجديد التربوي وإلغاء الدرجات

كان قد وقَّع على العريضة محلَّ النقاش هنا، شخصياتٌ متنوعة بارزة مثل أكسل كان[1] Axel Kahn، وميشيل روكار Michel Rocard[2]، ومارسيل روفو Marcel Rufo[3]، وفرنسوا ديبيه François Dubet[4]. فكيف لمثل هؤلاء من أُولي الألباب خوض مغامرة في مثل هذا العبث؟ ولا بدَّ من القول إنّ هذا الموضوع يناسب بشكل يدعو للإعجاب واحدة من الممارسات المفضّلة لديمقراطياتنا، أقصد مسألة ال»مع» وال»وضد» الشهيرة بكلّ ما تسمح به من تبسيط. نجد عن يميني، ولكن أيضًا بالتأكيد في الصف الأول من اليسار، النزعة الجمهوريّة المعارضة لليبراليّة ومعسكر «الرجعيّون» المناصر

---

(1) أكسل كان Axel Kahn: مفكّر وطبيب فرنسي عمل رئيسًا لجامعة باريس ديكارت في الفترة من 2007 إلى 2011. (المترجم).

(2) ميشال روكار Michel Rocard (1930 – 2016)، سياسي فرنسي. شغل منصب رئيس وزراء فرنسا خلال حُكم فرانسوا ميتران من 1988 إلى 1991. (المترجم)

(3) مارسيل روفو Marcel Rufo: طبيب فرنسي ذائع الصيت في مجال علم نفس الأطفال، له العديد من الدراسات المؤثِّرة في هذا الميدان. (المترجم)

(4) فرنسوا ديبيه François Dubet: عالم اجتماع فرنسي عمل أستاذًا بجامعة بوردو حتّى عام 2013 (المترجم).

بشراسة لفكرة الاختيار الذين سيرتابون فورًا؛ لأنّهم يرغبون في سيادة نظام مدرسي يعكس إيديولوجيتهم التعيسة الخاصة بضرورة الفرز. وعن يساري، ولكن عند الليبراليين، نجد مجموعة «المتساهلين» أيضًا، بأعدادهم الكبيرة الذين يُتَّهمون باقترافهم إثمًا؛ لأنّهم تهاونوا باسم الترويج لأفكار جان جاك روسو السلميّة التي يكون الإنسان وفقها خيِّرًا بطبيعته، ويكفي تشجيعه ليفعل كلّ ما هو طيب. وفي الحقيقة تكمن هنا الحُجّة الأساسيّة التي وردت في العريضة:

تعلن في البداية أنّ «ثقافة منح الدرجات للتقييم لا تزال حاضرة بقوّة في المدرسة الفرنسيّة، حيث كانت تميل على مدار تاريخها إلى الفرز، بينما تعَدّ الثقة في الذات ضرورة للنجاح الدراسي، وستكون عواقب مثل هذا النظام وخيمة على الطلاب الذين يعانون من صعوبات».

تبدو الفكرة أهلًا للتعاطف معها وتتلاءم مع الإيديولوجيات الجديدة الخاصة بال»الاهتمام والرعاية» care، والانشغال بالآخر وسياسات العلاج بالعناق calinothérapies مع تزايد قوّة الدعوة لحب الأطفال داخل العائلة كذلك، وهذه الفكرة تشجّع أكثر على الهروب من المشكلات بل إنكار قسوة عالم المنافسة العالميّة التي نجد أنفسنا اليوم منغمسين فيها. وعلى الرغم من ذلك نحن بصدد النموذج الأولي الأساسي لفكرة جيّدة لكنّها خاطئة.

وسريعًا نوضّح لماذا:

وفقًا للموقِّعين، الدرجة «صادمة» ولا تسهم إلّا في محاصرة الأطفال ممّن يواجهون صعوبات في التعلّم، في منطق الفشل. ولن يكون هدفها الفعلي تربويًّا، لكن سيكون انتقائيًّا وسيتوافق مع منطق نظام يهدف أساسًا إلى الإقصاء وليس إلى إنجاحهم، ويبتغي الفرز

أكثر من الإنقاذ. وحتّى إذا كانت هذه النسخة الباهتة من الدرس الاجتماعي الخاص ببورديو تسعى لأنْ تحظى بالشعبيّة فهي خاطئة أيضًا، مثل نموذجها الأصلي الذي انبثقت عنه. ولو تعاملنا معها – على الأقل – بجديّة، ستكون هذه الفكرة بمثابة سباب يوجّه لجموع العاملين الذين لا تشغلهم منذ عقود إلّا فكرة انتزاع تلاميذهم من منطق الفشل. يعني إلغاء الدرجات نسيان دورها الحتمي لقياس ما تحقّق من تقدّم. ويعنى، بالمناسبة، إنكار الفضائل التي لا تعوَّض للحصول على «الدرجة الجيّدة» التي تُفرح وتطمئن وتشجّع كثيرًا تمامًا مثل «الدرجة السيئة» التي تزعج وتكدّر. وهنا، كما هو الحال في أيّ مكان، ليس ثمّة إمكانيّة للإطراء دون توفّر فرصة للتأنيب أيضًا، وليس ثمّة إمكانيّة للتشجيع وللتحريض على مواصلة التقدّم دون إمكانيّة للتقييم الموضوعي. لكن ما الدليل على ذلك؟ وحين نطلب من مقدّمي العريضة تحديد ما سيعتمدونه بدلًا من الدرجات التي سينتهي العمل بها، ستكون الإجابة مثيرة للالتباس حتّى لا نقول مُثيرة للضحك: نضع ألوانًا بدلًا منها، هكذا اقترح أحد أبرز الموقّعين على العريضة! فهل اللون سيكون أكثر «لُطفًا» وأقل قسوة وحدَّة من الدرجة؟ هل نتعامل مع التلاميد وأولياء أمورهم بوصفهم بلهاء؟ مَن بوسعه انْ يقنعنا أن اللون الأحمر يعني شيئًا آخر خلاف الدرجة السيئة، وأن اللون الأصفر لا يشير إلى أنّ الدرجة متوسطة، وأنّ المقصود من اللون الأخضر شيئًا آخر غير أنّ الدرجة جيدة؟ لنتخيّل جديًّا هل إمعاننا في الغموض بشأن ما تعنيه هذه الدرجات المتنكّرة سيغيّر أيّ شيء في جوهر المشكلة؟ ومنذ متى يتمّ تصنيف التلاميذ حسب مستواهم باستخدام أشكال الأسود والزرافة وحيوانات

الكانجرو، كما يحدث في مسلسل[1] Desperate Housewives، التي يشعر الآباء بالضيق الشديد وهم يحاولون استخلاص المعنى من ورائها وترجمته في أذهانهم، بوصفها مقياسًا يمكن التقييم من خلاله؟ ليس ثمّة شكّ في أنّ المشكلة تكمن في الفشل الدراسي وليس في الدرجة، المشكلة هي أنّه ثمّة حمّى، وليست في ميزان الحرارة الذي اكتشف وجودها، وقطعًا لا يمكن معالجة المريض بتحطيم هذا الميزان. يعني إلغاء الدرجات اعترافنا دون قصد بعجزنا. وهذا يعني تبنّي استراتيجيّة دفن الرؤوس كما تفعل النعامة، التي لن تزيد المشكلة إلّا تفاقمًا، لكنّها تدلّ بقوّة على انحرافات «التربويين» وهم في سبيلهم للتجديد التربوي. يتعيّن القول إنّ بوسع المتمسّكين بالنزعة التربويّة، إضافةً إلى بورديو وفوكو، الاحتكام إلى أفكار واحد من أبرز المفكّرين الفرنسيين في سنوات الستينات، نقصد ليفي شتراوس Lévi – Strauss نفسه.

ليفي شتراوس ضدّ الشعار الشهير: «اقرأ، اكتب، احسب» المفضل في ما مضى عند المدرسة حسب التوجّه الجمهوري

لم يكفّ مؤسّس الأنثروبولوجيا البنيويّة، مُركّزًا على التوجه المناوئ للإنسانويّة التقليديّة الذي اقترب أحيانًا من حدود التمجيد، عن محاولة البرهنة على أنّ اختراع الكتابة، وبعيدًا عن أنْ يكون عنصرًا للتقّدم أو للتحضّر، أو عاملًا لتحرّر الأفراد، هو، على العكس، عَرَض

(1) مسلسل اجتماعي درامي أمريكي (8 أجزاء) عرض لأوّل مرّة على شبكة ABC الأمريكيّة عام 2004، وفي المسلسل العديد من الحيوانات الأليفة التى كان يقتنيها بعض شخصيّاته وهو ما ألمح إليه المؤلف. (المترجم)

لإرادة ضارية لإخضاع البشر وإحالتهم عبيدًا. والحالة هذه، ووفقًا لشتراوس، المنطق الخاص بالمدرسة العامة، العلمانية، المجانيّة والإلزامية، ورغبتها في تعليم أطفالنا القراءة والكتابة هو تحديدًا ما يُجسّد بأفضل ما يكون محاولتها للهيمنة المدمّرة إلى أقصى الحدود – ويوضّح هذا الطرح، بالرغم من افتقاده المنطق، الأفكار الخاصة بفترة الستينيات. ويمكننا التأكّد من ذلك بقراءة المقطع التالي من كتاب «مدارات حزينة» Tristes tropiques الذي بوسعنا الرهان أنّه سيلهم وبقوّة بورديو وفوكو:

«بعد استبعاد كلّ المعايير المقترحة للتمييز بين البربرية والحضارة، ثمّة من يفضّل استبقاء المعيار التالي: الشعوب التي عرفت القراءة والشعوب الأخرى التي لم تكن على دراية بها. بوسع الأولى أنْ تراكم المكتسبات القديمة والتقدّم بسرعة أكثر فأكثر صوب الهدف الذي تريده، أمّا الثانية، فلأنّها تعجز عن حفظ الماضي أكثر من القَدْر الذي بوسع الذاكرة الفرديّة الاحتفاظ به فستظل حبيسة تاريخ متغيّر يعوزه الأصل دائمًا، ويعوزه الوعي الدائم بمشروع ما يريد تحقيقه. «ورغم ذلك، لا شيء ممّا نعرفه عن الكتابة ودورها في التطور يبرّر مثل هذا التصور. [...]

«إذا ما أردنا الربط بين ظهور الكتابة وبعض الخصائص المميّزة للحضارة، فعلينا البحث في اتجاه آخر، فالظاهرة الوحيدة التي اقترنت بالحضارة فعليًا هي تكوين المدن والإمبراطوريات، أيْ إدماج عدد محدَّد من الأفراد في نظام سياسي وتصنيفهم إلى طبقات وفئات. وفي كلّ الأحوال، يوضّح التطوّر النموذجي الذي نشهده من

مصر إلى الصين حين ظهرت الكتابة لأول مرة أنّها بدت وسيلةً تُعزز من استغلال البشر أكثر ممّا تعمل على تنويرهم. [...]

«وبالنظر إلى ما يحدث عندنا، فقد اقترن التوجّه المنهجي في الدول الأوروبيّة لصالح التعليم الإلزامي، الذي تطوّر خلال القرن التاسع عشر، بالتوسع في الخدمة العسكريّة وازدياد أعداد الطبقة العاملة. وهكذا تختلط محاربة الأميّة مع تدعيم رقابة السلطة على المواطنين. لأنّ على الجميع معرفة القراءة والكتابة حتّى يكون بوسع السلطة القول: لا يُفترض بأحد الجهل بالقانون.

«وانتقلت المبادرة من الصعيد الوطني إلى الصعيد الدولي بسبب هذا التواطؤ بين دول حديثة تواجه مشكلات كنّا قد واجهناها منذ قرن أو قرنين، ومجتمع دولي من الأثرياء ينتابه القلق من الخطر الذي تُمثّله ردود أفعال شعوب لم تتدرّب جيدًا على الكلام المكتوب؛ ليكون بوسعها التفكير بصيغ تتّسم بالمرونة، ويجعلها منفتحة على جهود البناء. وتصير هذه الشعوب بوصولها إلى المعرفة المكدّسة في المكتبات سريعة التأثّر بالأكاذيب التي تنشرها الوثائق المطبوعة على نطاق واسع أكثر فأكثر».

ولو كان ليفي شتراوس حيًّا لكنت قد طمأنته من خلال اطّلاعه على آخر إحصائيات وزارة التعليم الوطني التي تشير إلى ارتفاع نسب الأميّة وتدهور إتقان اللغة، وأزمة القراءة بصورة عامة. كان سيرتاح دون شكّ حين يعلم أنّ أطفالنا يبدون أكثر حماية من أيّ وقت مضى، حتى لا نقول صراحة، محصّنين ضدّ «الأكاذيب التي تنتشر من خلال الوثائق المكتوبة»[1].

(1) Claude Lévi – Strauss, Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955.

بعد إلغاء الدرجات ونقد الكتابة والمدرسة العامّة، يحلّ الدور على التحضّر وقواعد التَهْذِيب...

أيّ شخص تلقّى تعليمًا تقليديًّا أو ارتاد المدرسة قبل مايو 68 لن يكون بوسعه إنكار أنّ التحضّر، أو لنسمّيها باسمها القديم «قواعد التَهْذِيب»، تشهد هي أيضًا انهيارًا لافتًا. ليس دائمًا قطعًا فيحدث أحيانًا ولحسن الحظ أنْ نصادف أطفالًا «تربيتهم حسنة» كما كان يُقال عنهم إلى وقت قريب. لكن إجمالًا، وبالنظر إلى صفوف المدارس الإعداديّة، ليس مصادفة أنْ يكون ثمّة شعور أنّ السلطة والنظام قد تلقّيا ضربة قويّة، ولا يُعبّر هذا عن توهّم مفاجئ من وحي الذات، لكنّه يشير إلى ظاهرة قابلة للقياس على نطاق واسع، وهو ما سيؤكّده لكم الأغلبيّة العريضة من المدرّسين بلا أدنى تردّد. ولأقدّم هنا مثالًا واحدًا فقط على ذلك، لكنّه ملائم لمثل هذه الموضوعات. كان رؤساء المؤسّسات التعليميّة يخطرون وزير التربية الوطنيّة كلّ عام بما يزيد على ثمانين «حادثة خطيرة» تأتي على رأسها ما نسمّيه تأدّبًا «سلوكات همجيّة» من كلّ الأنواع. نجد من بين الحوادث أيضًا حالات عنف بدني خلّفت إصابات، واتجارًا بالمخدرات والأسلحة بما فيها الأسلحة الناريّة (يتم إحباط نحو أربعين حالة كل عام)، وثمّة ما هو أكثر خطورة أيضًا عند وقوعه، لأنّه من الصعب تفاديه، وهو ما يتعلّق بحالات ابتزاز الأطفال الأكثر ضعفًا في طريق عودتهم من المدرسة إلى بيوتهم. وقد تذبذب اليسار - ولفترة طويلة - ولا سيما «اليسار الثاني»[1] المنتمي لمايو 68 بين اتّجاهين بخصوص

(1) اليسار الثاني توجّه في الثقافة اليساريّة في فرنسا، كان من أبرز أنصاره الاشتراكي الفرنسي ميشال روكار، يميّز نفسَه عن اليسار الأول المرتبط بشكل =

هذه الموضوعات. يتمثّل التوجّه الأول في الإنكار الصرف والبسيط للواقع، وردّهإلى مجال «نزوات اليمين الرجعي» المزعومة، كما يتمّ التعامل طواعية بالطريقة نفسها مع مسألة إنعدام الأمن. ونعلم اليوم إلى أيّ درجة كان مثل هذا الإنكار للواقع ضارًّا. وثمّة توجّه آخر وافق على مضض على الاعتراف، على الأقل جزئيًّا، أنّ ثمّة إنهيارًا للسلطات التقليديّة، لكن لا يعدّه تراجعًا إنّما يفسّره طواعية بوصفه شكلًا جديدًا لتحرّر الأفراد في مواجهة «القيَم البرجوازيّة»: تُدافع الشبيبة الثائرة أخيرًا عن «حريتها في التفكير». نعم هكذا كان الأمر.

والحقيقة أنّ هذين التوجّهين وبمشاركة سلبية من عدد من الآباء كانت كلفتهما باهظة جدًّا في ما يتعلّق بالسلام المجتمعي، وفي ما يخصّ عذوبة الحياة، لكن خصوصًا في ما يتعلّق باكتساب المعارف الأساسية بين الأجيال الشابة أيضًا.

تلوح من بعيد إذن ظاهرة تآكل المبادئ الأساسيّة للتحضّر (العيش المشترك بلغة التربويين)، وتستحقّ اهتمامًا فلسفيًّا فعليًّا لأنّها تمسّ بقوّة بعض مظاهر الحداثة الديمقراطيّة. وكما أوضح فيليب راينو Philippe Raynaud في كتابه الممتاز «آداب عصر التنوير» La Politesse des Lumières[1] تعرف قواعد التحضّر منذ روسو وحتى مايو 68 ليس فقط حالة من التفسّخ البطيء، لكن انتقادًا يتوافق أيضًا مع منطق تتفكّك في سياقه تقاليد كانت قد وسمت تاريخ القرن

= مباشر بالأفكار الماركسيّة ويتّسم بالمرونة في مطالباته الإيديولوجيّة وبتوسيع أفق تعامله مع القضايا المجتمعيّة من منظور أشمل لا يقتصر على السياسة فقط. (المترجم)

(1) Gallimard, 2013.

العشرين كلّه. وإنّه لأمر غريب فعلًا عند كلّ راشد يتميّز بحس سليم أنْ يرى كيف تعرّضت قواعد التَهْذِيب للشجب منذ القرن الثامن عشر، وكيف ستُكال لها الاتّهامات التي ستلتصق بها عند الأجيال القادمة لمدّة طويلة. ومن دون شك سيبدأ كلّ شيء يخصّ مثل هذا الانتقاد مع روسو حتّى لو صادفنا بوادره في القرون السابقة عليه. سنرى عنده نقدًا يجمع بين قواعد التَهْذِيب والعلم باسم الطبيعة وكذلك «الجهل المقدس» الذي يُفترض، ووفق مؤلّف «العقد الاجتماعي» Contrat social، أن يضمن تحقيق الفضيلة ونقاء القلب في مواجهة فساد الأخلاق. وكان هذا هو الموضوع الذي تضمّنه مدحه لإسبرطة في مواجهة أثينا الذي نجده في مقاله الشهير «حول العلوم والفنون» Discours sur les sciences et les arts:

«شهدنا في قلب أثينا ذاتها كيف نشأت هذه المدينة التي اشتهرت بجهلها السعيد بقَدْر ما عُرفت بحكمة قوانينها، هي جمهوريّة البشر فيها كأنّهم أنصاف آلهة لفرط ما تميّزوا به من فضائل بدت أكثر سموًّا ممّا تمتلكه البشريّة. أيا إسبرطة! وصمة العار الأبدية لمذهب باطل! فبينما تسللت الرذائل التي تقودها الفنون الجميلة إلى أثينا، وبينما كان الطاغية يجمع فيها بكثير من العناية أعمال أمير الشعراء، أقصيت أنت الفنون والفنانين والعلوم والعلماء بعيدًا عن جدرانك، وكان في ما حدث دليل على هذا التباين، فقد صارت أثينا موطن الأدب والذوق السليم، بلد البلغاء والفلاسفة...».

كان روسو قطعًا يمدح ضمنيًّا ليكرجوس Lycurgue، الذي يعني اسمه حرفيًّا «الذي يُبقي الذئاب بعيدًا»، مُشرِّع إسبرطة الأسطوري

الكبير الذي يفترض أنّه عاش حسب بلوتارك Plutarque[1] في القرن التاسع قبل الميلاد، فقد كان يرى أنّه هو من كانت له الغلبة على بيسيستراتوس Pisistrate طاغية أثينا الذي جمع أعمال «أمير الشعراء» أي هوميروس ونشرها. وكمثل شباب إسبرطة، لم يكن يتوفّر لإميل Émile[2] الكتب أو كان يمتلك منها القليل، وكانت الثقافة متّهمة حينها بإفساد نقاء روح الطفل البريئة. ووجدنا المعنى نفسه في ما كتبه سان برو Saint Preux في رسائله إلى جولي Julie[3] التي وجّه فيها انتقادًا لاذعًا لفنّ تبادل الأحاديث على الطريقة الفرنسيّة ولدور المرأة في الصالونات الباريسيّة[4]. ولا تزال هذه الاعتراضات ضدّ قواعد

---

(1) بلوتارك: (نحو 46 – 120م)، مؤرِّخ يوناني يعدّ من أبرز كتّاب السِّير فى العالم القديم، من أهم مؤلّفاته السِّير المقارنة لعظماء اليونان والرومان. (المترجم)

(2) إشارة إلى كتاب روسو الشهير «إميل» أو في التربية، الذي نُشر عام 1762 وتضمَّن آراءه الفلسفيّة الخاصّة بأصول التربية. (المترجم)

(3) سان برو إحدى شخصيّات رواية روسو التي نُشرت بعنوان «جولي»، وكان هو معلّمها الذي يقع في حبّها. (المترجم)

(4) «هل أبحث عن تنوير ومعرفة؟ سأجد هنا مصدرًا لطيفًا لذلك، وسنسعد في البداية من العلم والمنطق اللذين سنجدهما في هذه اللقاءات، لن نجد العلماء ورجال الأدب فقط، لكن رجال وحتى نساء من الأطياف كافة: نجد فيها تدفّقًا وطبيعيّة في الحديث، فهو ليس صعبًا ولا تافهًا، حديث ينمّ عن علم دون حاجة إلى برهنة، يبعث على الفرح دون صخب، مهذّب دون تكلّف، حديث لبق لا ابتذال فيه، به مرح واضح، يبعد عن الإنشاء والحِكَم، نعقله دون محاججة، نسعد بالمشاركة فيه دون حاجة إلى التلاعب بالكلمات، يربط بمهارة بين النفس والعقل. [...] نتكلّم فيه عن كلّ شيء حتّى تتاح الفرصة للجميع بالمشاركة، ولا نتمادى في التفاصيل حتّى لا يسود الملل. [...] يعبّر كلّ واحد عن رأيه ويدعمه ببضع كلمات، ولا أحد تأخذه الحماسة وهو ينتقد غيره، ولا أحد يدافع بعناد عن رأيه، نتناقش كي نتنوّر، ونتوقّف قبل الشجار [...].
«ما الذي تعتقدينه فعليًّا بشأن ما نتعلّمه خلال هذه الأحاديث الرائعة جدًّا؟
=

التحضّر تُغذّي التوجّه الاجتماعي الماركسي الخاص بـ«التمييز» الذي تعبّر عنه بوضوح أعمال بورديو: «قواعد التَهْذِيب»، والراحة التي تمنحها لمن يجيدها منذ الطفولة من خلال بيئته الاجتماعيّة، يدلّان على انتماء طبقي محددًا كما يمثّلان في الوقت نفسه معوّقًا. فالأناقة البرجوازيّة والحياة على الطريقة الباريسيّة «تميزان» سعيد الحظ من الطبقات الشعبيّة، ومن «الريف»، حيث يسود الجهل على نطاق واسع بالشفرات «الدقيقة» الخاصّة بالمجتمعات الراقية.

وثمّة انتقاد ثالث لهذه «الآداب» سيأتي ليدعم الانتقادَيْن الأولين. فكلمة «تهذيب» تحمل معنى الصقل وصقل الشيء يعني كشطه أيضًا، ويعني محو التفاوتات، وهكذا النظام الذي نفرضه على أطفالنا يغمرهم في أبغض أنواع التماثل الاجتماعي، وتتسبب سلامة الذوق المرجوة بقصّ أجنحة العبقريّة، وسيلتزم الجميع بالدخول في القالب نفسه[1].

= أيتمثّل ذلك في قدرتنا على تقييم ما يحدث في العالم؟ هل يتمثّل في الاستفادة بشكل ما من المجتمع؟ أو على الأقل التعرّف على الأشخاص الذين نعيش وسطهم؟ لا، لا شيء من هذا يا جولي. نتعلّم منها كيف ندافع بمهارة عن أسباب الكذب، نقوّض بكثير من التفلسف كلّ مبادئ الفضيلة، نصبغ أهواءنا وأحكامنا المسبقة بسفسطة خفيّة، نجعل الخطأ مقبولًا حسب حكمة اليوم. لم يعد من الضروري معرفة طِبَاعُ الناس، لكن علينا الاطّلاع على ما يريدون تحقيقه من مصالح حتّى نُخمّن تقريبًا ما سيقولونه عن كلّ شيء». (المؤلف)

(1) وهو ما يقترحه هذا المقطع من مقال حول العلوم والفنون: «اليوم وبعد أنْ اختُزلت العديد من الدراسات الأكثر دقّة، والذوق الأكثر رقّة فنّ التودّد إلى جملة من المبادئ، هيمن تماثل دنيء مُضلِّل على أخلاقنا، وبدا كأنّ العقول قد قُذف بها في قالب واحد: فدومًا يكون لقواعد التهذيب متطلّباتها ولا يكفّ حُسن الكياسة عن فرض أوامره، ونستمر في اتّباع المألوف ولا ننصاع البتة =

ويذهب رابع الانتقادات الموجّهة لقواعد التحضّر إلى القول أنّه من المحتمل جدًا أنْ تكون قواعد التَهْذِيب شكلًا من أشكال النفاق، طريقة متكلّفة حتّى لا نقول كاذبة تُخفي تحت مظاهر خارجيّة لطيفة، جوهر فكر صاحبها وتحيّزاته: فمقولة «تفضّل أنت أوّلًا» تحمل حسب روسو ازدواجيّة: «حين يتظاهر أحدهم أنّه يُفضّل مصلحتي على مصلحته هو شخصيًّا من خلال بعض البراهين التي يصبغ بها كذبته، أعلم يقينًا أنه يكذب». وأخيرًا، فباسم العمل بمهنة ما والدخول في الحياة العمليّة، نلفظ ما تتميّز به الثقافة من رهافة، فليس ثمّة حاجة لقراءة رواية أميرة كليف[1] La Princesse de Clève كي نعمل في مهنة السباكة، أو كما قال لي أحد الصحفيين ممّن لا يسمح لأحد أنْ يخدعه، كنت قد ذكرت أمامه نص كانط حول عصر التنوير: «هذا جميل جدًا، لكن ماذا بوسعك أنْ تخبر العاطلين عن العمل؟ كانط هذا لا يساعد على أكل العيش». في الواقع يستحيل تجنّب هذه الملاحظة. إذن لنتخل بأقصى سرعة عن النموذج المثالي للتحضّر، وللثقافة العامة ولنجهّز عمّالًا صغارًا من سن العاشرة إنْ أمكن.

= لعبقريّتنا الذاتيّة، ولا نتجاسر فنتعامل على طبيعتنا. وفي ظلّ هذا الضغط المستمر، ستشمل البشر الذين يشكّلون هذا القطيع المسمّى المجتمع، الظروف نفسها وسيقومون بالأمور نفسها إنْ لم تضطرهم دوافع قويّة للتحوّل عنها، وهكذا لن يعلم أحد جيدًا مع مَن يتعامل ويتعيّن كي يعرف المرء صديقه انتظار المناسبات الكبرى، أيْ انتظار ما لا يأتي لأنّه كان عليه أنْ يتعرّف أوّلًا بهذا الصديق قبل أنْ تحلّ هذه المناسبات...». (المؤلف)

(1) رواية تاريخيّة كتبتها الفرنسيّة ماري مادلين دو لا فاييت Marie – Madeleine de La Fayette (1634 – 1693). نشرت لأوّل مرة عام 1678 دون توقيعها. (المترجم)

ولأن النفاق يقع، كما يعلم الجميع، عندما تظهر الرذيلةُ احترامها للفضيلة، تمسّك روسو بفكرة أنّ قواعد التهذيب تحتفظ على الرغم كلّ شيء وبعيدًا عن عيوبها الواضحة، ببعض المزايا مقارنة بالهمجية. ودون رغبة في الاستسلام لفكرة «أنّ كلّ شيء ينهار» يبدو لي أحيانًا أنّ مثل هذا التحفّظ البسيط هو ذاته بدأ في الانهيار.

ما العمل؟ قبل أيّ شيء وكبداية لا بدَّ من تجنّب المحاولة الحمقاء للرجوع إلى الوراء، إلى الأيّام الخوالي الجميلة، إلى زمن «الجمهوريّة الثالثة»[1]!

هل يعني ما سبق ضرورة الرجوع إلى الزمن الجميل بأيّامه الخوالي، إلى المدرسة القديمة الجيّدة التي وجدت فترة الجمهوريّة الثالثة، بسراويلها الرماديّة وقبّعات الحمير، كما ذكرت من قبل، بريشة الكتابة ومَحابِرها البورسيلين الممتلئة بالحبر البنفسجي؟ هل صار ضروريًّا العودة إلى تاريخ فرنسا الملهمة مهما كانت كلفة ذلك الأمر، فرنسا التي ظهر فيها لافيس Lavisse[2] (بأفعاله الجيدة في

---

(1) أعلنت الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة بعد هزيمة الإمبراطور نابليون الثالث على يد الجيوش الألمانيّة، واستمرّت من 1870 حتى 1940 حين سيطر الاحتلال الألماني على باريس، وتم تنصيب الجنرال بيتان رئيسا للحكومة الفرنسية الجديدة. (المترجم)

(2) إرنست لافيس Ernest Lavisse (1842 - 1922): مؤرِّخ وعضو الأكاديميّة الفرنسيّة، له كتابات عديدة عرفت بـ«لافيس الصغير» le Petit Lavisse، استهدف من خلالها إعداد تلاميذ المدارس الفرنسيّة، وإكسابهم المعلومات الأساسيّة التي تفيدهم في مسيرتهم التعليميّة وقد طبعت منها ملايين النسخ. (المترجم)

مجال المناهج، وتطبيق الطريقة المقطعية في تعليم القراءة أيضًا[1]. وكذلك اتّباع أسلوب التقريع بالضرب بالمسطرة على الأصابع؟ وبعيدًا عن أكون فظًّا نوعًا ما، سأقول لكم إنّ إضفاء المثاليّة على الجمهوريّة الثالثة هو ضَرْب من العبث ودليل على جهل بائس بحقائق الماضي. وإليكم الأسباب.

لمن يرتضون هذه الأسطورة إلى حدّ الخداع سأشرع في إبداء هذه الملاحظة: ارتفعت نسبة الجريمة العامة في المدرسة حتّى في ظلّ غياب السلوكات الهمجيّة مقارنة بالوضع في أيامنا هذه، وكان متوسّط العمر المتوقّع ضعيفًا جدًّا (حوالي أربعين عامًا)، وكان البؤس سائدًا في كلّ المدن، وكانت الأميّة هي القاعدة في الريف حيث بلغت نسبتها 95 بين الشابات، والإنتاجية عقيمة، وتميّزت النزعة القوميّة بالعداء، وكانت النزعة العلميّة الإلحاديّة شديدة التطرّف بشكل لا يُحتمل وتسبّبت العنصريّة الاستعماريّة في أسوأ الكوارث. والواقع أنّنا لا نزال ندفع ثمن هذا كلّه - ونقول ذلك لكلّ الذين كانوا سيرغبون كثيرًا اليوم في الدمج - أو بسبب عجزهم عن القيام بذلك، في طرد أولئك الذين كنّا مع ذلك قد ذهبنا إليهم حيث يقيمون من الإطار الوطني في ظلّ هذه الظروف البغيضة، تلك التي تتعلّق بالعنصريّة الاستعماريّة التي دافع عنها جول فيري[2] Jules

---

(1) تعمل هذه الطريقة على تعليم القراءة بتقديم وحدات لغويّة أكبر من الصوت، وتركّز على المقاطع الأقل من الكلمة. (المترجم)

(2) جول فيري Jules Ferry (1832 - 1893)، سياسي فرنسي أحد مؤسّسي الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة، وصاحب مشاريع كبرى في مجال التربية العامّة، وكان من أشدّ انصار التوسّع الاستعماري. (المترجم)

Ferry وبول بيرت[1] Paul Bert، بغرور وازدراء يثيران الدهشة اليوم. سيقولون إنّ هذا ما كانت تقتضيه ظروف العصر حينها وكان لا بدَّ للمجتمع أنْ ينصاع له، وإنّه لن يكون بوسعنا الحكمَ على القرن التاسع عشر ونحن في القرن الواحد والعشرين من دون الوقوع في خطأ المفارقة التاريخيّة. أنا أعرف هذه الحُجّة عن ظهر قلب، وفي الواقع يعدّ هذا سببًا إضافيًّا لعدم التعامل مع هذا العصر بمثاليّة. لكن لا تزال المسألة عويصة لأنّها خاطئة، خاطئة بالكامل، ادّعاء أنّ عنصريّة جول فيري كانت أمرًا بديهيًّا في زمنه، وأنّها لم تُثر وقتها انتقادات جوهريّة. ولتسمحوا لي أنْ أذكّركم كمثال توضيحي بالمصطلحات الدقيقة لصراعٍ استثنائي في عنفه حين واجه كليمنصو[2] Clemenceau عام 1885. قدَّم فيري يوم 30 يوليو واحدة من خطبه الشهيرة عن الاستعمار أمام البرلمان الفرنسي حيث أعلن فيها وبوضوح:

«أيّها السادة، لا بدّ أن نرفع الصوت عاليًا، ولا بدّ أن نقول صدقًا! ولا بدّ أن نعلن أنّه ثّمة فعلًا حق للأعراق الأسمى إزاء الأعراق الأدنى. أكرّر ثمّة حق للأعراق المتفوّقة لأنّ ثمّة واجبًا عليهم. واجبًا يتمثّل في جعل الأعراق الأدنى متحضّرة. وإنّي لأساند فكرة أنْ تمتثل الأمم الأوروبيّة لهذا الواجب الأَرْفع للحضارة على نطاق واسع بعظمة وأمانة».

---

(1) بول بيرت Paul Bert (1833 - 1886): سياسي فرنسي عمل وزيرًا للتعليم، وكان من أنصار المدرسة المجانيّة الإلزاميّة (المترجم).

(2) جورج كليمنصو Georges Clemenceau (1841 - 1929) سياسي فرنسي، عضو مجلس الشيوخ في الجمهوريّة الثالثة، شغل منصب رئيس وزراء فرنسا في فترتين (1906 - 1907) و(1917 - 1920)، وكان من أبرز المدافعين عن مبادئ الثورة الفرنسيّة. (المترجم)

إنّي لأسلّم طواعيّة أنّه لا يوجد في هذه الكلمات أيّ شيء استثنائي، لأنّ فيري كان متأثّرًا هنا ببول بيرت الذي أطلق، بوصفه وزيرًا للتعليم، إصلاحات لم يقم هو نفسه إلّا بإطالة أمدها. كرّس بيرت الذي كان عضوًا بارزًا في جمعيّة الأنثروبولوجيا بباريس جزءًا كبيرًا من وقته، وللأسف من كتبه الدراسيّة، للدعوة إلى فكرة مفادها أنّ ثمّة تراتبية في الأعراق لكي يبرهن على ما يلي:

«الزنوج [...] أقلّ ذكاء من الصينيين، ويقلّ ذكاؤهم بشكل خاص مقارنة بالبيض. وأضاف: لا بدّ من إدراك أنّ البيض، ولأنّهم أكثر ذكاء وأكثر إنجازًا لعملهم وأكثر شجاعة من الآخرين، فقد غزوا العالم أجمع ويهدّدون بتدمير أو إخضاع كلّ الأعراق الأدنى. وثمّة بشر هم فعلًا في مرتبة أدنى. وهكذا نجد أستراليا تمتلئ ببشر قصيري القامة، جلودهم مسودّة، وشعرهم أسود ومستقيم، ورأسهم صغير جدًا، يعيشون في جماعات صغيرة، لا ثقافة لهم ولا يمتلكون حيوانات مستأنسة (باستثناء نوع من الكلاب)، وهم محدودو الذكاء جدًّا»».

هل هذا كلام فرضته ظروف العصر؟ لا، على الإطلاق، فقد أثيرت فورًا الاحتجاجات التي ازدادت أهميّتها كونها لم تصدر عن المدافعين عن حقوق الإنسان المبالغين، لكنّها صدرت عن رجل واقعي وبعيد النظر في الوقت ذاته، هو كليمنصو الذي ردّ على ما ذكره زميله المرموق:

«أعراق أسمى! أعراق أدنى! الأمر ليس بمثل هذه السهولة! من جانبي، وبشكل فردي لم أعِر هذا الطرح أهميّة كبيرة منذ أنْ عرفت أنّ العلماء الألمان برهنوا علميًّا على أنّ هزيمة فرنسا في حربها مع

ألمانيا كانت حتميّة لأنّ عرق الفرنسيين أدنى من العرق الألماني. من وقتها، أعترف بذلك، أفكّر مليًّا قبل أنْ ألتفت إلى إنسان ما، أو حضارة ما وأقول: إنسان أو حضارة أدنى... انظروا إلى تاريخ غزو هذه الشعوب التي وُصفت بالهمجيّة وسترون العنف، كلّ الجرائم المستعرة، القمع، والدماء التي تسيل أنهارًا، والضعيف المضطهَد وقد بغى عليه المنتصر! هذا هو تاريخ حضارتكم! فهل تسعون إلى تبرير مثل هذا النظام في وطن حقوق الإنسان؟! لو كنتم تتكلّمون هنا عن الحضارة فهذا يعني أنّكم جمعتم بين النفاق والعنف!»

لن يكون بوسعنا قول ما هو أفضل من هذا، فهذه الأقوال توضّح كيف يمكن مقاومة ظروف العصر خاصّة عندما تكون صعبة. سيردّون بالقول نعم، ربّما كان صحيحًا أنّ العنصريّة والحروب الاستعماريّة والقوميّة كانت حاضرة في الجمهوريّة الثالثة، لكن حين يتعلّق الأمر بالمدرسة، فالمستوى كان على الرغم من ذلك مرتفعًا مقارنة باليوم.

والواقع أنّ الوضع لم يكن على هذا النحو، لكنّنا بصدد فكرة شائعة لم تخضع لاختبار جاد في ضوء الحقائق. فلنبدأ إذن، وعلى العكس من قول روسو المأثور، بعدم تجاهل الأمر كلّه. أولًا، لا بدَّ من التذكير أنّه في بداية الجمهوريّة الثالثة بلغت نسبة الأمية بين الفتيات 90٪ وبين الفتيان 75٪، ولم يحصل على البكالوريا[1] التي تأسّست في 17 مارس 1808 إلّا 31 طالبًا في فصلها الأول! بينما حصل عليها 500 ألف طالب عام 2008 أي بعد قرنين! وهكذا، أيْ طوال القرن التاسع عشر الذي كثيرًا ما يعتبره «جمهوريونا» قرنًا

(1) شهادة إتمام المرحلة الثانويّة في فرنسا. (المترجم)

مثاليًّا، ظلّ عدد خريجي المدارس الثانويّة ثابتًا ولم يتجاوز البتة عدد العشرة آلاف خريج، واستمرّ هذا الوضع حتّى عام 1920. ومنذ بداية سنوات العشرينات فقط، بدأ العدد في الارتفاع بنسة 1 إلى 2٪ في الفئة العمريّة الواحدة! ولنستمر في ملاحظة هذه الأرقام: في 1950 كان عدد الخريجين 30 ألف خريج (5٪)، وعام 1960 كان العدد 60 ألف خريج (11٪)، وصار العدد عام 1968، 170 ألف خريج (20٪) حتّى وصل إلى 500 ألف خريج عام 2008. وأقلّ ما يمكن قوله، إنّه خلال الجمهوريّة الثالثة لم تحدث أيّ «دمقرطة» للتعليم وهو ما يُبسّط بطبيعة الحال من الأمور كثيرًا في ما يتعلّق بالمستوى الدراسي، فكان يلتحق بالمدارس فقط من لم يكونوا، بالنظر إلى عائلاتهم، في حاجة إليها فعليًّا، أو على أقل تقدير لم يكونوا في حاجة إليها مقارنة بأطفال الطبقات الشعبيّة.

وأسمع الآن اعتراضًا على ما قلته، الاعتراض المعتاد، المنتظم كأنّه مقطع ثابت من نوتة موسيقيّة: قطعًا حدثت «دمقرطة» للبكالوريا في القرن العشرين، لكن شهد المستوى انهيارًا حقيقيًّا. نعم هذا صحيح إذا ما قارنّا بين الخمسمائة ألف خريج اليوم بالعشرة آلاف خريج عام 1920، الذين كان مستواهم الثقافي والإملائي مرتفعًا جدًّا دون شك. لكن إذا تعلّق الأمر بأفضل 10000 اليوم، بل حتى أفضل 50000، فأنا مستعد للمراهنة أنّهم لن يجدوا شيئًا يحسدون عليه خريجي سنوات العشرينات، وأنّهم لا ريبَ سيتفوّقون كثيرًا في العلوم، وربّما في التاريخ وفي الآداب وفي انفتاح الذهن أيضًا. يستحيل قطعًا إثبات أو نفي هذا الفرض، لكن لا شكّ أنّه صحيح بالنسبة للفتيات. عليكم هنا أيضًا التعامل مع الحقائق بدلًا من إضفاء

المثاليّة على الماضي. لم تنجح أوّل فتاة شابّة نالت شهادة البكالوريا في فرنسا - كانت تدعى جولي دوبيه Julie Daubier - في الحصول عليها إلّا عام 1861! لأنّ الامتحان كان مخصّصًا للفتيان، فقد كان يُنظر إلى تعليم الفتيات أنه لا فائدة ترجى من ورائه، بل هو ضار تمامًا مثل حقّ المرأة في التصويت، وهذا وحده كفيل بمنع التعامل مع هذه الفترة بوصفها مثاليّة. أكثر من ذلك، لم تتلقَ الفتيات تعليمًا ثانويًّا يماثل ما يتلقّاه الفتيان، ويشمل ذلك المجال التكنولوجي الذي ظلّ أساسًا لتعلّم التفصيل والطهو حتّى مايو 68! كان الالتحاق بالجامعة عمليّة نخبويّة تتنافي مع التوجّه الجمهوري: التحق بها 50000 طالب عام 1900 و135000 عام 1950 في مقابل 1.500.000 عام 2013. وهنا أيضًا، لو قلّ المستوى المتوسط مقارنة بالماضي فبالتأكيد لن ينطبق ذلك على نسبة الطلاب الممتازين التي ارتفعت بشكل كبير بالنظر إلى القرن التاسع عشر.

فلنكفّ إذن عن إضفاء المثاليّة على فرنسا الأمس لنزيد من قتامة وضعها الآن. بالتأكيد، هي تواجه تهديدات عديدة لكنْ لم تخلُ أيّ فترة من تهديد بالرغم من كلّ نواقصها، وتظلّ فرنسا التي نعيش فيها الآن أكثر حريّة واكثر رخاء بدرجة كبيرة جدًّا، وأقل عنفًا وأقل أميّة من زمن جُيل[1] Jules والبؤساء[2].

---

(1) ربّما أراد لوك فيري هنا الإشارة إلى تكرار تسمية الأُسر الفرنسيّة أطفالها باسم جُيل Jule خلال القرن التاسع عشر، وهو ما أكّدته دراسة لمجموعة من الباحثين الفرنسيين نشرت بعنوان «زمن جُيل، الأسماء في فرنسا في القرن التاسع عشر»: انظر: Jacques Dupâquier, Jean – Pierre Pelissier, Danièle Rebaudo, Le temps des Jules. Les prénoms en France au XIXe siècle. (المترجم)

(2) إشارة لرواية فيكتور هوجو الشهيرة. (المترجم)

يتعيّن قبل أيّ شيء المزاوجة، وبمجرد الالتحاق بالمدرسة، بين «الدمقرطة» و«نقل الأساسيّات» أيْ «القراءة، والكتابة، والحساب»، هذه المتطلبات الشهيرة التي زعم بورديو بطريقة كوميدية أنّها «خلفت الكثير من الأضرار». والحقيقة أنّ غيابها بسبب التجديد التربوي الذي شهدته سنوات السبعينات، هو الذي سبب أضرارًا غير مسبوقة البتة في تاريخ المدرسة. فقد بدأت منذ سنوات الخمسينات، ومهما قال بورديو ومقلّدوه، حركة رائعة للدمقرطة في الانطلاق، وبين أبناء جيلي أيضًا، وفي الواقع أعتبر نفسي خير مثال للدلالة على ذلك، فمن بيننا كثيرون ارتقوا في المجتمع بفضل العمل المدرسي. ولن أعرض هنا من جديد الإجراءات الملموسة التي قمت بتفعيلها في الوزارة: مضاعفة الحصص التحضيريّة، واعتماد نظام الفترتين في الفصول الدراسيّة، ورفع مستوى دراسة العلوم، وإعادة تقييم سلطة المدرّسين، ومقاومة السلوكات الهمجيّة، وغير ذلك. ويتمثّل الإنجاز الأساسي الأكثر أهميّة في نظري في أنّ عددًا قليلًا من الأطفال يفهم اليوم، غالبًا بسبب إصرار آبائهم، أنّ المعرفة صارت في عالم الفوضى الخلّاقة، والعولمة الليبراليّة أكثر حيوية كما لم تكن إطلاقًا من قبل، وأنّ النجاح في المدرسة والحصول على الشهادة، الأمر الذي، ولنقل ذلك عرضًا، بات عنصرًا للتمييز بشكل غير مسبوق للالتحاق بسوق العمل، لم يعد رفاهيّة بل ضرورة. هؤلاء الشباب، أولئك الذين فهموا تحدّيات مجتمع صارت الكفاءة والتكنولوجيا من متطلّباته الأساسيّة بطريقة لا مثيل لها من قبل، وكذلك تعلّم اللغات الأجنبيّة، هؤلاء يقومون عمومًا بكلّ ما بوسعهم للدخول

في المدارس الكبيرة والالتحاق بكليّات الطب، وأحيانًا الحقوق أو العلوم، لكنّهم يعملون وينجحون بينما العدد الأكبر الخامل لا يفعل ذلك، ليس بسبب إقصائه بقسوة من اكتساب المعارف (هنا يفتقد بورديو المنطق أيضًا)، لكن لأنّه لم يبذل المجهودات الضروريّة للدخول في مثل هذه المدارس والكليات. لهذا السبب لا أتوقّف عن القول منذ سنوات أنّ مشكلة التعليم لا ترتبط بإصلاح الوضع في المدرسة مهما كانت طبيعته من مناهج وأساليب ومدرسين، لكنّها تتعلّق أكثر بحالة العائلات التي تعكس حالة مجتمع يرتبط المنطق الرأسمالي للإبداع والابتكار فيه، بهدم للقيم والسلطات التقليديّة وهو وضع إشكالي معقَّد.

7

أن تفعل

لماذا العمل لأجل الغير يجعلنا سعداء

«كي تفعل شيئًا ما، كما يكتب نيتشه، لا بدَّ أنْ تجعل على عينيك غشاوة من وهم». يقترب التفكيكي الكبير على غير عادته من خصمه الرئيسي هيجل الذي قابل هو الآخر جذريًّا بين الفيلسوف ورجل الفعل. اليوم، تبدو الأمور وكأنّنا عانينا أشدّ المعاناة من ذلك حتّى إنّه بات من الواضح أنّنا قد وصلنا إلى نهاية هذا التعارض بين النظرية والتطبيق، بين الفعل والفكر. وربّما باستثناء وزارة الاقتصاد - وأيضًا - رؤساء الوزارة خاصّتنا الذين يقومون عن طيب خاطر بتسمية سياسيين لا يمتلكون أيّ كفاءة في مجال اختصاصهم لشغل مواقع غاية في الأهميّة. لن أذكر أسماء لكن أحتفظ بذاكرتي بالعديد منهم، من اليمين ومن اليسار، وبوجه خاص في الوزارات التى نراها بالخطأ غير مهمّة عامةً، لكنّها تعدّ شديدة الحساسيّة فيما يتعلّق بالإعلام مثل وزارة التربية الوطنيّة. توجد استثناءات بالتأكيد لكنّها من النوع الذي يوضّح الهيمنة المتزايدة للمنطق التقني. وثمّة انحياز لا واعٍ وراء هذا الخيار المتناقض، يعود سببه إلى الاعتقاد غير المنطقي أنّ السياسة ليست إلّا تقنية، مسألة إدارية بسيطة، مسألة تواصل وإعلام. يرتبط

هذا المعطى الجديد مباشرة بتمدّد مجال ما أسماه نيتشه «إرادة القوّة» وأطلق عليه هيدجر «عالم التقنية»، وذلك على نطاق الكوكب كلّه.

لنحاول أنْ نشرح الفكرة بوضوح قَدْر استطاعتنا، فالفعل لن يكون بمقدوره أنْ يحمل الرفاهيّة للعالم إلّا بشرط أنْ يكون ذا معنى، ويختفي هذا المعنى جذريًا بسبب الربط بينه وبين السياسة.

عن السياسة بوصفها تقنية

ثمّة مشروع كانت له الغلبة مع ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر، تمثّل في الرغبة في السيطرة على الأرض، وهيمنة الإنسان الكاملة على العالم. ووفق صيغة ديكارت الشهيرة، يُفترض أنْ تجعلنا المعرفة العلميّة «أسيادًا وملّاكًا للطبيعة». وعندما تعامل مؤلفو الموسوعات مع المصطلح فيما بعد، لم نكن مع ذلك وبشكل كامل في «عالم التقنية» بالمعنى الحصري، أيْ في كون يسوده منطق أداتي خالص يغيب فيه أيّ اعتبار للغايات لصالح الوسائل وحدها. وفي الواقع، كان لمشروع السيطرة من خلال العلم على الطبيعة وعلى المجتمع هدفًا تحرريًا في عصر التنوير. وإذا تعلّق الأمر بالسيطرة على العالم، فلم يكن ذلك ولعًا خالصًا بقوتنا، لكن كان لأجل تحقيق بعض الأهداف الأسمى: الحرية، والسعادة، وحقوق الإنسان، والتقدم باختصار. وحتّى يصبح تصوّرنا عن العالم تقنيًا فعلًا لا بدَّ أنْ نقوم بخطوة إضافيّة. لا بدَّ أنْ تكفّ الإرادة عن استهداف غايات خارجة عنها لتتّخذ من نفسها موضوعًا تقصده. هنا، وفق هيدجر، سيكون ممكنًا أنْ يشهد تاريخ الفكر المرتبط بالمذهب النيتشوي الخاص بـ«إرادة القوة» وبالواقع السياسي الحديث تحوّلًا يصير معه

ازدياد الوسائل التي يهيمن الإنسان من خلالها على الطبيعة هدفًا في ذاته، في سياق تاريخ صار محدّدًا بدقّة يُحرّكه من الآن فصاعدًا منطق آليٌّ وحركيٌّ فقط وفاقد للتمييز. ففي عالم التقنية الذي نعيش فيه في ظلّ العولمة، كفَّ مشروع السيطرة على الواقع كثيرًا عن أنْ يكون وسيلة لتحقيق غايات أسمى لكنّه أصبح هدفًا في حدّ ذاته. لم يعد الأمر يتعلّق بالسيطرة على الطبيعة أو المجتمع لجعل عالم البشر أكثر حريّة وأكثر سعادة، لكن صارت السيطرة من أجل السيطرة، والهيمنة لأجل الهيمنة. وفي مثل هذا السياق ستصير السياسة نفسها تقنية لا هدف لها سوى السلطة من أجل السلطة؛ وللمفارقة لم يعد تحقيق بعض الأهداف من عيّنة تقليل نسب البطالة، وتحقيق النمو، وتطهير الأحياء، وغير ذلك هدفًا في ذاته، هدفًا أسمى، لكن وسيلة مفيدة إنْ لم تكن ضروريّة للحفاظ على مثل هذه السياسة وضمان استمرارها.

أزعجني جدًّا مثل هذا التطوّر الكاسح، فأنا لا أزال مقتنعًا أنّ سياسة ما، لن يُبتغى من ورائها خيرًا إذا لم تسترشد في أفعالها بتصوّر معيَّن عن العالم. وهذا ما ينقصنا بشِدّة اليوم، مهما كان توجّهنا، وهذا بوضوح هو سبب الأزمة الراهنة لمجتمعاتنا الليبراليّة. إذن لم يعد كافيًا تشخيص المرض فقط، وإذا كان ثمّة دور يمكن للمثقفين أنْ يلعبوه فسيكون رسم المسار وتحديد الطريق. لكن ما الشيء الذي يحول في الغالب دون قيامهم بمثل هذا الدور؟ ما يعوقهم هو الواقع الذي يؤكّد أنّ تسويق النزعة التشاؤميّة مغرٍ جدًا وسهل جدًا وواعد جدًا - بمصطلحات التغطية والمعالجة الإعلامية - حتّى إنّه بات بوسع الجميع النجاح فيه.

لمّا ينته بعد تمجيد الماضي بأقلام Sergent – Major وبالقمصان الرماديّة، زمن الجمهورية الثالثة الجميل. لنحاول الكف عن فعل ذلك لنضع ونحن نختم هذا الكتاب الصغير بعض المعالم لما يمكن أنْ نسمّيه، وفقًا لما كان معروفًا حتّى وقت قريب، «المخطط الكبير». أرى كما قلت كثيرًا من قبل وأكرّر أنّ مثل هذا التصوّر يرتبط بالدفاع والترويج للثقافة الفكريّة والأخلاقيّة والسياسيّة لأوروبا.

عن الحضارة الأوروبيّة بوصفها المخطط الكبير للبشريّة

أتحمّل مسؤوليّة هذا الخيار وأقولها بوضوح: الحضارة الأوروبيّة هي أكثر الحضارات التي تثير إعجابي في بعض المناحي التي سأوضّحها، ولا يعني هذا أنّني أزدري الحضارات الأخرى، فهذا أبعد ما يكون عن الصحّة. فثمّة حضارات أخرى عظيمة تثير هي الإعجاب أيضًا على بعض المستويات كما تفعل الحضارة الأوروبيّة، مثلًا في مجال الفنون، وفي الواقع للحضارة الأوروبيّة أخطاؤها الكثيرة مثل الاستعمار، كما كانت مسرحًا لميلاد أسوأ الأنظمة الشموليّة التي عرفتها الإنسانيّة: النازيّة والستالينيّة اللذان تأسّسا استنادًا إلى مذاهب أوروبا هي أصلها، وانبثقت بوضوح من أعماق ثقافتها. لا يمكن إنكار ذلك أو تجاهله ببساطة. لكن لأوروبا خصوصيّة أريد إبرازها والتأكيد عليها، لأنّني أرى أنّها تحمل مشروعًا، اليومَ - واليوم أكثر من أيّ وقت مضى - بل ينبغي عليه أنْ يحشد أكثر سياساتنا.

لكن قبل أيّ شيء ماذا تعني «حضارة عظيمة»؟

إليكمُ هذه الإجابة البسيطة: حضارة عظيمة هى حضارة بالمعنى

الذي فهمناه في الفصل المُخصّص لمفهوم اتّساع الأفق، تتجاوز خصوصيّتها، وهي حضارة توجّه رسالة لكلّ البشريّة، تحمل لها شيئًا ذا قيمة، شيء يغيّر مجرى التاريخ العالمي، وبهذا الشكل تتميّز هذه الحضارة بما أسميناه «التفرّد». وبهذا المعنى، وأصرّ على ذلك لتفادي حالات سوء الفهم التي يمكن أنْ تثيرها هذه النوعيّة من الموضوعات، توجد العديد من «الحضارات العظيمة» خلافا للحضارة الأوروبيّة، وهي حضارات قدّمت كلّ واحدة منها كنوزًا أثّرت في البشريّة إلى الأبد، الجبر، والطاوية، والمهابهاراتا[1]، وألف ليلة وليلة، وغير ذلك الكثير من روائع العلوم والفن والأدب. وبديهي أيضًا، تستحقّ الحضارة الأوروبية أنْ توصف بالعظيمة بفضل مبتكراتها العلميّة وإبداعاتها الأخلاقيّة والسياسيّة. فأعمال باخ تُعزَف في كلّ معاهد الموسيقى في العالم، وكذلك رافيل وموتسارت. وتُدرَّس مؤلّفات أفلاطون، وروسو، وشكسبير أو فرويد من بكين إلى موسكو، مرورًا بمدراس[2] أو الجزائر العاصمة. ولنضف إلى ذلك، ولنقلها من البداية لتفادي سوء فهم آخر، إنّ كلّ هذه الحضارات لم تخلُ من الفظائع، ولا تتساوى كلّ الحضارات بالضرورة في كلّ شيء، بل ثمّة تفاوتات في ما تشهده الحضارة الواحدة من أشياء.

---

(1) المهابهاراتا Mahabharata ملحمة مكتوبة باللغة السنسكريتية في الهند القديمة تُشكل جزءاً أساسيًا من الميثولوجيا الهندوسيّة إلى جانب ملحمة أخرى هي الراميانا Ramayana. (المترجم)

(2) مدراس Madras: الاسم الاخر لتيشناي Chennai وهي عاصمة ولاية تاميل نادو الهندية وهي مدينة اقتصادية مهمة تعد من اكبر مصدري البرمجيات وتكنولوجيا المعلومات (المترجم)

لماذا إذن نُفضّل أوروبا؟ هل بسبب التعصّب لها؟ لا إطلاقًا، لكن لأنّ قارّتنا القديمة ابتكرت شيئًا متفرّدًا وقيّمًا، هي ثقافة استقلال الأفراد عن أيّ جهاز آخر، شريطة أنْ يفكّر الفرد بنفسه، وأنْ يخرج، كما قال كانط عن عصر التنوير في نص قصير نشر عام 1784، كنت ترجمته ضمن إصدارات مكتبة لابلياد[1] la Pléiade عن «الأقليّة» الطفوليّة التي أبقت الحضارات الدينيّة وكل الثيوقراطيّات وكلّ الأنظمة الشموليّة الإنسانيّة فيها إلى يومنا هذا. ههنا يكمن المعنى - كما رأى هيجل ذلك جيدًا - في هذه الثورة الجماليّة التي تجسّدت في فنّ الرسم الهولندي في القرن السابع عشر، الذي كنّا قد تكلمنا عنه في فصل سابق: فلأوّل مرّة في تاريخ البشريّة، بدأت أعمال يُقال عنها «علمانيّة» في تصوير مشاهد من الحياة اليوميّة: اللحظات الأكثر بساطة من الحياة العادية لبشر عاديين. بدأنا في ترك التبعيّة للغير، والابتعاد عن تمثيل المبادئ الدينيّة أو الكونيّة الأسمى التى تتموضع خارج العنصر البشري، وستبدأ هذه الحركة صوب الاستقلال، التي تجسّدت في الفن، في النفاذ إلى كلّ الحضارة الأوروبيّة، من الفلسفة (العقلانيّة)، إلى السياسة (العلمانيّة والديمقراطيّة)، مرورًا بالعلم (المعادي للمذهبيّة الكهنوتيّة المتعصّبة)، والحياة الخاصّة (حيث يحلّ الزواج استنادًا إلى الحب محل الزواج من خلال العقل الذي يفرضه الآباء والنظام القروي). هذه هي عبقريّة أوروبا التي ستبادر بإلغاء العبوديّة والاستعمار وتفكيك الأنظمة الشموليّة، أيْ، باختصار، باعترافها بالآخر. وليس ثمّة أيّ عنصريّة أو أيّ توجّه

---

(1) سلسلة مهمّة تصدرها دار نشر جاليمار Gallimard الفرنسيّة، تضمّ الأعمال الكاملة لكبار الفلاسفة والأدباء من فرنسا والعالم. (المترجم)

استعماري جديد في إضفاء مثل هذه القيمة على الحضارة الأوروبيّة، لكن المقصود هو أنّه لو تساوى كلّ شيء لن تبقى قيمة لشيء.

تعني أوروبا إذن الاستقلال ودولة الرّفاه، والحريّة والحماية الاجتماعيّة، والعلمانيّة واحترام كلّ الأديان. لكنّنا إذا أردنا أنْ تحافظ هذه الحضارة «المتفرّدة» - بمعنى الكلمة - على هذه المساحة المميزة في التاريخ، فلا بدَّ أنْ نمنحها الوسائل لتحقيق ذلك. ولن يحدث ذلك في مثل هذا العالم المعولم من خلال القوّة الاقتصاديّة وحدها، أو عبر زيادة النمو ومواجهة البطالة فقط، لكن بمنح المعنى أيضًا، وهو ما يفترض امتلاك حكوماتنا فكرة ما عن الفضاء الثقافي والأخلاقي الذي نوجد فيه.

ثلاثة تصوّرات أخلاقيّة عن العالم

حياتنا بوصفنا بشرًا فانين هي - في الواقع - هشّة ومحدودة إلى أقصى درجة، ويسهل تدميرها أو تخريبها أيضا. ويسعى تنظيم داعش بقوّة إلى ذلك، والمشروع الأوروبي مُعَطَّل، ولم تعد السياسة تثير حماسة الكثيرين، ونحن نعيش مرحلة ضاغطة، والجو خانق كما لم يكن من قبل البتة. بالمقابل استفاد فلاسفة تحقيق السعادة من خلال الذات وحدها من هذه الكآبة التي تسم الوقت الراهن. ويكون من المفيد دائمًا في الفترات القاتمة التفكير في مسألة المعنى، ولا بدَّ للتعرّف عليه واكتشافه أنْ ندرك جيّدًا أنّ وجودنا ينتظم حول تساؤلين أساسيين وثلاثة أجوبة كبيرة. التساؤلان في جوهرهما بسيطان جدًّا: كيف يمكن إحلال السلام في العلاقات التي تربط بين البشر، تلك الكائنات الأنانية، الكسولة الغاضبة لكن أيضًا المحبّة

والمتفانية والكريمة أحيانًا؟ هنا بالتحديد ترتكز المشكلة الأخلاقيّة - السياسيّة. ويذهب التساؤل الثاني إلى ما هو أبعد، فهو لا يتعلّق بمسألة السلام فقط لكن بالحياة الطيبة، أيْ بمعنى حياتنا. وحتّى إذا سلّمنا أنّ بوسعنا تنظيم العلاقات الإنسانيّة بطريقة أكثر تناغمًا قَدْر الإمكان، أنْ يسودها السلام، وهو الأمر الذي لا يزال بعيد الاحتمال، فالواقع أنّنا كائنات تتميّز أنّها ستنتهي حتمًا. وتبدأ هذه الحقيقة، التي لا اسم لها سوى الموت، في إقْلاق هؤلاء البشر الضعفاء مبكّرًا جدًا، غالبًا وهم في الثالثة أو الرابعة من عمرهم، وهي سِنّ التصوّرات الميتافيزيقيّة بامتياز. عندما يفهمون فقط أنّهم يومًا ما، سينفصلون على نحو لا رجعة فيه عمّن يحبّونهم. مَن بوسعه إذن أنْ ينقذهم من هذا المصير، ما الذي بمقدوره أنْ يجعلنا نعيش حياة طيّبة وناجحة على الرّغم من الموت؟

ثلاثة قواعد كبيرة بوسعها الإجابة بالمنطق نفسه عن هذين السؤالين: القاعدة الكونيّة، والقاعدة الدينيّة، والقاعدة الإنسانيّة العلمانيّة. تحاول كلّ قاعدة من القواعد الثلاث أنْ تحلّ المسألة الأخلاقيّة - السياسيّة المتعلّقة بفرض السلام على العلاقات الإنسانيّة في المجال العام، والمسألة الميتافيزيقيّة الخاصّة بالحياة الطيبة وبالحكمة والخلاص.

القاعدة الكونيّة، التي ابتكرها الإغريق، تضع حدودًا موضوعيّة لحريّة الإنسان وتوازي بين المدينة المثاليّة والطبيعة. تكون الحكومة جيّدة وعادلة ليس حين تنبثق من الإرادة العامة أو تكون نتيجة لانتخابات ما، لكن حيث تُنظّم الحياة الجماعيّة، على غرار ما يحدث في الطبيعة، حيث تحتلّ فيها النخبة الأرستقراط les aristoi المكانة

الأسمى، ويشغل فيها ذوو المكانة المتوسّطة الدرجة الوسطى، بينما يأتي السيؤون في الأسفل. يمنح هذا التمثيل الأرستقراطي للنظام الكوني التراتبي معنى للحياة أيضًا، فيقترح على البشر التكيّف، على غرار عوليس في إيثاكا، مع الوضع الذي يخصّهم في الكون، وهكذا تتمثّل الحياة الطيبة في تناغم الذات مع تناغم العالم والكون. ولأنّ الكون سرمدي ستصير ذاتنا جزءًا من الأبديّة من خلال التوافق معها مِثَل قطعة من البازلت تمتزج مع بقيّة القطع الأخرى التي تتشكّل منها الصورة الكليّة.

ثمّ تأتي فورًا القاعدة الدينيّة، اليهوديّة - المسيحيّة أو الإسلاميّة. فهي تحدّد على المستوى الأخلاقي قواعد للسلوك، مثل ألواح موسى، لكنها تمنح هي أيضًا معنى باقتراحها الخلود بوصفه غاية، ومكافأة أخيرة على سلوكنا في الدنيا. وتحقّقت ذروة هذا النوع دون شكّ مع المسيحية التي لم تجعل من الحب عائقًا أو مشكلة مؤلمة طالما سينفصل المحب عن المحبوب، بل جعلته حلًّا، كما حدث في المشهد الشهير الخاص بموت لِعازَر حيث بدا الحب فيه أقوى من الموت.

أمّا القاعدة الإنسانيّة فظهرت بعد ذلك بمدّة طويلة في أوروبا القرن الثامن عشر. واصطدمت مبكّرًا بلغز حقيقي: كيف يمكن تحديد قواعد سلوك أخلاقيّة - سياسيّة دون استدعاء مبدأ متعالٍ، خارجيّ عن البشر ومتسام مقارنة بهم، مثل المبدأ الكوني أو الإلهي. ويتمثّل حلّ اللغز في ما يلي: تتوقّف حريّتي حين تبدأ حرية الآخر. لم تعد ثمّة حاجة للرب أو للكون، لكن لإنسانيّة تقرّ، لأجل صالحها بالتأكيد، تقييد ذاتها بذاتها. وفي مثل هذا الإطار الجديد، أمنح معنى

لحياتي من خلال تاريخ ما يتحقّق من تقدّم، حين يكون بمقدوري القول يوم أنْ أموت إنّني ساهمت في البناء الإنساني، وفي التقدّم، وفي الشأن العام res publica. لهذا اهتمّت الجمهوريّة بالمقابل بنقش أسماء «العلماء والبنائين» على الحجر بهدف تخليدهم. ديانة الخلاص الأرضي، إذن هي ديانة الأمّة والتقدّم والتاريخ وأبطاله، لكنّها ديانة تقبل في النهاية بالعلمانيّة.

هذه هي القواعد الثلاث وتمتاز القاعدة الأخيرة، خلافًا للقاعدتين الأوليين، بإتاحة التعايش السلمي للإيديولوجيّات التي يمكن أنْ تصير غاية في الخطورة في أماكن أخرى، تلك التي تعتدي دومًا على الآخرين، وهي تدّعي امتلاكها الحقيقة المُطْلقة، الآخرون الذين يتبنّون حقيقة أخرى والذين لا بدَّ من إبادتهم على وجه السرعة: كاثوليك ضد بروتستانت، بروتستانت ضد كاثوليك، وإسلاميون ضدّ بقيّة العالم. وإنْ كان ما سبق صحيحًا فستكون الخلاصة واضحة: لن تكون ثمّة سعادة ممكنة في العالم. بالمقابل، لو قبلنا بهذه العلمانيّة، ومعها التعايش السلمي للإيديولوجيّات كما للأديان، سيكون علينا السعي وراء الحياة الطيبة من خلال أنفسنا نحن، وأن نمنحها معنى بالاستعانة بوسائلنا الخاصّة. ويتمثّل أفضل ما يمكن للدولة أنْ تفعله أولًا، في عدم إعاقتها مثل هذا السعي، وثانيًا في تشجيعه بقَدْر استطاعتها، فتسمح لكلّ إنسان، وبفضل التعليم العام، بتفعيل مواهبه، وأنْ يجد مكانه مع، وإلى جانب، الآخرين. ويعدّ كلّ ما تبقّى عدا ذلك ثانويًّا.

ومن هنا نرى من جديد كيف يرتبط مفهوم «الحياة الطيبة» مع مسألة المعنى وفكرة السعادة. وبالنسبة للقارئ الذي سيصاب

بالإحباط لأنّه لم يجد في كتابي الوصفات المعتادة لتحقيق الغبطة دون مشقّة، مثل كتب التعليم الذاتي للغات méthode Assimil[1]، أزيد على ما قلته ما يلي: لقد أهملت عمدًا هذه السوق المزدهرة، ويعدّ ما أردت التشارك فيه مع قارئي أكثر تواضعًا، ويتمثّل في تحليل الأفعال التي تسمح لنا بلحظات من الفرح، وبفترات من الصفاء، وليس الوصفات التي بوسعها أنْ تحقّق «الغاية القصوى» المزعومة[2]، وقد فعلت ذلك لسبب محدّد هو «الواقع الفعلي»، وهو ما يُخلصني قبل أيّ شيء غيره من ذلك القلق المداهم الذي يلازم بقوّة كلّ كائن يعلم أنّه سيفنى حتمًا. فإذا كنت قد استفدت بشيء من التحليل النفسي الفرويدي فسيكون هذا الأمر، هذه الحقيقة التي تقول إنّ الأكاذيب هي ما تُمرضنا، وأنّ إدراك الواقع هو ما يجعلنا أصحاء. فإذا كانت الفلسفة قد أنقذت حياتي فعلًا، فسيكون ذلك قطعًا بسبب مثل هذا الإدراك، وليس بصياغة الإيديولوجيّات المُواسية، التي تبدو لِلْوَهْلَةِ الْأُولَى مُغوية، لكنّها مميتة للتفكير.

(1) كتب أصدرتها دار النشر الفرنسية أسيميل Assimil التي تأسّست عام 1929، لنشر كتب تعليم اللغات من دون معلّم، أيْ عن طريق القارئ نفسه، وكان أوّلها كتاب تعليم اللغة الإنجليزيّة دون مشقّة l'Anglais Sans Peine (المترجم).

(2) المقصود هنا تحقيق أكبر فائدة ممكنة من وراء الوجود الإنساني. (المترجم)

اللهم أنزل على قبرها الضياء والنور

والفسحة والسرور

اللهم اقبلها في عبادك الصالحين

واجعلها من ورثة جنة النعيم

المحتويات

تصميم الغلاف نجاح طاهر

لوُك فِيري

مُفارَقات السَّعادَة

يسهل علينا تمييز أسباب التعاسة (هجر حبيب، مرض عضال، حِداد على فقد عزيز، حادث أليم...) أما السعادة فمن الصعب تعريفها وتحديد مسبباتها...

لا أحد يستطيع أن يجزم أنه يعرف ما الذي يمكن أن يجعله سعيدا دائما: المال، الحب، النجاح الاجتماعي، المعرفة... كل أسباب سعادتنا المفتَرَضة ممكن أن تنقلب لتكون سبباً في تعاستنا...

على العكس مما يروِّج له الذين يبيعون السعادة في وصفات جاهزة، فإن بلوغ السعادة يعتمد قليلا فقط على اجتهادنا الذاتي وكثيرا على حالة العالم من حولنا ومصير الأشخاص الذين نحبهم...

أنا مقتنع أن الأوهام تُمرِضنا وأن الصراحة وحدها تؤدي بنا إلى أن نكون أصحّاء، وإذا كانت الفلسفة قد أنقذت حياتي يوما ما فذلك حتما بسبب صراحتها ووضوحها...

بعيدا عن الوصفات التي تدعو إلى اعتماد الشخص على نفسه واستقلاله عن الآخرين، أحاول في هذا الكتاب أن أتشارك مع القارئ متعة هدم التوهّمات والبحث في أسباب توفير لحظات العمق والصفاء في حياتنا...

لوك فيري



